سماجی لسانیات

(آندھرا پردیش کے بی۔ اے۔ کے طلبا کے لیے نصابی کتاب)

مُصنّف

محمد عبدالقادر عمادی

ترقیِ اُردو بورڈ، نئی دہلی

سماجی انسانیات

(آندھرا پردیش کے بی۔ اے۔ کے طلبا کے لیے نصابی کتاب)

مُصنّف

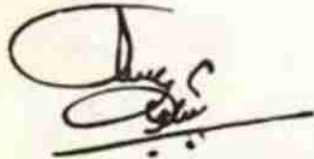
محمد عبدالقادر عمادی

ترقّیِ اُردو بورڈ، نئی دہلی

پہلا ایڈیشن ـــــــ 1000 ـــــــ سنہ 1978ء ـــــــ 1900 (شک)

SAMAJI INSANIAT

BY

MOHD ABDULQADIR IMADI

قیمت: 9/25 روپے

پرنسپل پبلی کیشن آفیسر، بیورو فار پروموشن آف اُردو، ویسٹ بلاک ــــ 8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی 110022 نے جے۔ کے۔ آفسیٹ پریس، جامع مسجد، دہلی سے چھپوا کر ترقی اُردو بورڈ، نئی دہلی کے لیے شایع کیا۔

پیش لفظ

کسی بھی زبان کی ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں مختلف سائنسی، علمی اور ادبی کتابیں لکھی جائیں اور دوسری زبانوں کی اہم کتابوں کے ترجمے شائع کیے جائیں۔ یہ نہ صرف زبان کی ترقی کے لیے بلکہ قوموں کی معاشی اور سماجی ترقی کے لیے بھی ضروری ہے۔ اُردو میں اسکولوں اور کالجوں کی نصابی کتابوں، بچّوں کے ادب، لغات اور سائنسی کتابوں کی ہمیشہ کمی محسوس کی جاتی رہی ہے۔ حکومتِ ہند نے کتابوں کی اس کمی کو دور کرنے اور اردو کو فروغ دینے کے لیے ترقیِ اردو بورڈ قائم کرکے اعلا پیمانے پر معیاری کتابوں کی اشاعت کا ایک جامع پروگرام مرتب کیا ہے، جس کے تحت مختلف سائنسی و سماجی علوم کی کتابوں کے ترجمے اور اشاعت کے ساتھ لغات، انسائکلوپیڈیا، اصطلاحات سازی اور بنیادی متن کی تحقیق و تیاری کا کام ہو رہا ہے۔

ترقی اردو بورڈ اب تک بچّوں کے ادب کے علاوہ بہت سی نصابی، علمی، ادبی اور سائنسی کتابیں شائع کر چکا ہے جنھیں اردو دنیا میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی ہے، یہاں تک کہ بعض کتابوں کے دوسرے اور تیسرے ایڈیشن بھی شائع ہو رہے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب بھی اسی اشاعتی پروگرام کا ایک حصّہ ہے۔ مجھے امید ہے کہ اسے بھی علمی اور ادبی حلقوں میں پسند کیا جائے گا۔

(ڈاکٹر ایس۔ ایم۔ عباس شارب)

پرنسپل پبلی کیشن آفیسر، بیورو فار پروموشن آف اردو،

وزارتِ تعلیم اور سماجی بہبود، حکومت ہند

فہرست مضامین

پہلا باب

سماجی انسانیات کا موضوعِ بحث

تمام مخلوقات میں انسان سب سے حیرت انگیز مخلوق ہے۔ اس کی تخلیق اعلیٰ ترین تقویم سے ہوئی ہے۔ انسان کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ بہ یک وقت وہ مخلوق بھی ہے اور خالق بھی۔ یہاں خالق سے یہ مُراد نہیں کہ اس میں خُدائی کی صفت موجود ہے۔ بلکہ یہ کہ انسان اپنی فکری صلاحیتوں کی مدد سے اپنے ماحول میں انتہائی غیر معمولی اور محیّر العقول تبدیلیاں اور اضافے کرسکتا ہے۔ چنانچہ تاریخ انسانی کے تمام ادوار کے تمدّن اس کی اس صلاحیت کے زبردست ثبوت ہیں۔ انسان کا یہ امتیاز کسی اور مخلوق کو حاصل نہیں۔ لیکن اس کے باوجود انسانی ارتقاء اور اس کی تخلیقات کا کوئی جامع علم سماجی اور تمدّنی انسانیات کی ابتداء سے پہلے موجود نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انفرادی طور پر بہت سے مفکّرین اور مورخین نے انسانی کارناموں پر خامہ فرسائی کی ہے لیکن سائنٹفک اساس پر ایک علاحدہ انسانی علم کی ابتداء انیسویں صدی ہی میں ہوئی۔ یوں تو معاشیات، سیاسیات، نفسیات جیسے سماجی علوم نے انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کی لیکن پوری زندگی کا مکمل احاطہ ان کے دائرہ بحث سے خارج تھا۔ غالباً اسی وجہ سے انیسویں صدی میں انسان کے ایک علاحدہ اور جامع علم کی ضرورت محسوس کی گئی۔ جس کے نتیجہ کے طور پر انسانیات کی بُنیاد پڑی۔ انیسویں صدی میں اس کے آغاز کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس دور میں مختلف مفکّرین انسانی زندگی کے بے شمار مسائل کے بارے میں سنجیدگی کے ساتھ غور و فکر میں مصروف تھے سینٹ سائمن، اگسٹ کونٹ، کارل مارکس، ڈارون، ہربرٹ اسپنسر وغیرہ اسی صدی کی پیداوار ہیں۔ ایک ایسا زمانہ جب کہ انسان کی اجتماعی زندگی کا ہر زاویہ سے جائزہ لیا جارہا تھا انسانیات کی ابتداء کے لیے ہر اعتبار سے موزوں تھا۔

نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں زندگی کے تعلق سے غور و فکر کے جس رُجحان کی ابتدا ہوئی اسے عقلیت (Rationalism) کے دَور کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی اس زمانے مفکّرین عقائد اور جامد نظریاتِ حیات سے قطع نظر خالص عقل اور مشاہدہ کی بُنیاد پر زندگی کے مسائل کی تفہیم و تشریح پر زور دینے لگے۔ کسی بات کو محض پُرانے علم یا مفکّرین کے اقوال کی بُنیاد پر تسلیم کر لیے جانے کا رُجحان آہستہ آہستہ ترک کر دیا گیا اور ہر واقعہ کی از سرِ نو جانچ و تحقیق علم کی بُنیاد قرار پائی۔ اس نقطۂ نظر کا نتیجہ یہ ہوا کہ دُنیائے علم میں حیرت انگیز نئے انکشافات اور نظریات سامنے آئے۔ اس تبدیلی کی وجہ سے انسانی علوم میں غیر معمولی حرکیت پیدا ہوئی اور آئے دن نئے نئے علوم کی بُنیاد پڑی جن کا مقصد انسانی ماحول اور کائنات کے آپسی تعلقات کا از سرِ نو جائزہ اور تحقیق تھا۔ اس سے قبل ماضی کے علوم کو حال کے علم کی لازمی بُنیاد سمجھا جاتا تھا۔ اور پُرانے مفروضات اور دعوؤں کو بہت کم ترک یا رَد کیا جاتا تھا۔ لیکن عقلیت کے دَور کے آغاز کے بعد اگرچہ کہ ماضی کے علوم کو یک سر ناقص قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس کے برعکس اس کی افادیت کو تسلیم کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود ماضی کے دعوؤں کو لازمی سند کا درجہ حاصل نہیں رہا۔ بلکہ اس کی جانچ پڑتال نئے علم کے لیے لازمی قرار دی گئی۔ دراصل یہی بات بے شمار نئے علوم اور نقاط نظر کی تاسیس کا سبب بنی۔ نشاۃ ثانیہ سے لے کر زمانہ حال تک، کے دَور کو چار حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: پہلا دَور نشاۃ ثانیہ سے لے کر وسط انیسویں صدی تک کا ہے۔ جس میں یورپی مفکّرین نے قیاس (Speculation) کی بُنیاد پر تاریخ اور انسانی ارتقار کے نظریات قایم کیے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس طویل دَور میں مفکّرین کو اپنے نظریات کی تدوین کے لیے ایسا تحقیقی اور تجزیاتی مواد حاصل نہ تھا جس کی اساس پر وہ اپنے نظریات قایم کر سکتے۔ خواہ طبعی علوم ہوں یا سماجی ہر دو میدانوں میں یہ ان کی شروعات اور مفروضات کے قیام کا زمانہ تھا۔ مثلاً بنی نوعِ انسان کی تخلیق کا مسئلہ ہو یا طبعیات اور حیاتیات کے مسائل اِن کے پاس ایسا کوئی تحقیقی سرمایہ نہ تھا جو ان کے لیے جامع نظریات پیش کر سکتا۔ اس لیے زیادہ تر قیاسات سے کام لیا گیا۔ اس کی دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ مسائل کی وسعت اور پیچیدگی کے تناسب سے مفکّرین اور محققین کی تعداد بھی بہت کم تھی۔ چنانچہ ہر مفکّر نے اپنے مشاہدہ اور محدود مطالعہ کے مطابق نتائج اخذ کیے۔ لیکن یہ ضرور صحیح ہے کہ ان تین سو سے زائد برسوں میں ان محققین نے اتنے سوالات پیدا کر لیے تھے جو مستقبل میں منظم اور وسیع علوم کی بُنیاد بنے۔ کیونکہ اصل میں سوال ہی علم کی بُنیاد ہوتا ہے۔ سوال کی دریافت خود بخود جواب کی راہ پر گام زن کرتی ہے۔ اور جیسے جیسے سوالات کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا علم کے نئے نئے دروازے کُھلتے گئے۔ یعنی قیاس حقیقت کا روپ اختیار کرتا گیا۔

دوسرا دَور وسط انیسویں صدی سے ختم انیسویں صدی تک کا ہے۔ اس دَور میں مفکّرین نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا اسے بیانیہ Descriptive دَور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ زمانہ علوم کی تاریخ میں بہت اہم ہے جس میں مفکّرین نے اپنے مشاہدات اور معلومات کو مربوط طریقہ سے وسیع بیانی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس دَور میں علم قیاس کی منزل سے نکل کر حقیقی مشاہدہ اور تجربہ کے تذکرہ پر منحصر تھا لیکن ابھی اس دَور میں وہ تفصیلی دِقتِ نظر اور تحقیقی طریقہ شروع نہیں ہوا تھا جسے موجودہ زمانہ میں علم کی بُنیاد سمجھا جاتا ہے۔

اس کے بعد تیسرا دَور 1900ء سے 1950ء تک کا ہے۔ اس دور کو تاریخ بیانی (Historic-descriptive) دَور کہا جاتا ہے۔ یعنی اس دَور میں محققین نے تاریخی تسلسل اور واقعاتی حقایق میں ربط اور تعلق دریافت کرنے کی کوشش کی لیکن اب بھی یہ دَور بیانی انداز سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بیسویں صدی کے نصف اوّل میں تحقیقاتی طریقوں میں غیر معمولی پیش رفت ہو چکی تھی تاہم ابھی وہ منزل نہیں آئی تھی جب کہ زندگی کا ہر وقوعہ ہمہ جہتی تحقیق اور تجزیہ کا نکتہ بن جاتا۔

1950ء کے بعد سے تقریباً زندگی کے ہر میدان میں تمام سماجی اور طبعی علوم علاحدہ علاحدہ اور مربوط طریقہ سے زندگی کے ماحول کا بغور مشاہدہ اور تجزیہ کرنے میں مصروف ہیں تحقیقاتی طریقوں میں بے شمار طریقے ایجاد ہو چکے ہیں اور کوئی مُحقق کسی ایک یا چند طریقوں کی مدد سے معین خطوط پر زندگی کے مطالعہ کی کوشش نہیں کرتا بلکہ واقعات سے ربط میں آنے کے بعد اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ مخصوص حالات میں وہ کون سے طریقہ ہائے تحقیق ہیں جو زیادہ مفید اور موثر ثابت ہو سکتے ہیں۔

اُوپر بیان کیے ہوئے ادوار پر نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ گذشتہ چار تا پانچ سو سال میں انسانی فکر کا رُجحان کس تیز رفتاری سے بدلتا رہا ہے۔ مغربی سیّاحوں اور جہاز رانوں کی نئی دریافتوں نے ان اقوام کے سامنے ایک وسیع میدان کھول دیا۔ یورپی اقوام کے حوصلہ مند نوجوان بڑی تعداد میں نئے دریافت شدہ ممالک اور پُرانی دُنیا کی طرف تیز رفتاری سے بڑھتے گئے جس کی وجہ سے زندگی سے مایوسی اور قنوطیت ختم ہوتی گئی اور ایشیا اور امریکہ کے بے پناہ خزانے ان کے حوصلوں کا شکار بنے۔ نئی تمناؤں اور آرزوؤں کی وجہ سے دولت جمع کرنے کا شوق بڑھتا گیا۔ چنانچہ یہی رُجحان ہمیں رومانی ادب میں بھی نظر آتا ہے جو بڑھتی ہوائی انفرادیت کا بھی سبب بنا۔ اور پھر صنعتی انقلاب نے ان اقوام کی ترقیاتی رفتار کو حیرت انگیز طور پر تیز کر دیا۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی میں ہمیں یورپی مفکّرین میں

ترقی (Progress) کا واضح تصوّر نظر آتا ہے۔ ترقی کے اس تصوّر نے مفکرین کی توجّہ ایک اور اہم مسئلہ کی طرف منعطف کرائی جسے ارتقار (Evolution) کہا جاتا ہے۔ چنانچہ سترھویں اور اٹھارہویں صدی سے یہ بحث روز بروز گرمی اختیار کرتی گئی کہ آیا انسانی ارتقار خاص قدرتی اثرات کا پابند ہے یا ترقی ارتقائی مدارج کو قطع کرکے تیز رفتار سے حاصل کی جاسکتی ہے چنانچہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ان مسائل پر سنجیدہ بحثیں ہوئیں۔ جیسے جیسے سماجی ارتقار کا مسئلہ زیرِ بحث آتا گیا نئے نئے انکشافات سامنے آئے۔ مشاہدہ اور تجربہ کے طریقوں سے واقف یورپی علمار جب امریکہ، ایشیا اور افریقہ پہنچے تو انھیں مختلف اقوام اور قبائل کی گوناگوں اقسام کی زندگی اور ان کے بے شمار تمدّنوں سے سابقہ پڑا۔ ان اقوام اور تمدّنوں سے انھیں کئی قسم کے سیاسی، معاشی اور کاروباری مسائل سے دوچار ہونا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ جب تک ان اقوام اور معاشروں کی زندگی، ان کے حالات اور رُجحانات سے وہ پوری طرح واقف نہ ہوتے اس وقت تک ان کی مقصد براری ممکن نہ تھی چنانچہ بے شمار محقّقین نے ان سماجوں کی زندگی، ان کے رسم و رواج اور تمدّن کے بارے میں کتابیں تصنیف کیں۔ تمدّنوں کے یہ مطالعے جب یورپ پہنچے تو ان کے واقعات اتنے حیرت انگیز اور دلچسپ تھے کہ نئے معاشروں کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جاننے کا شوق بڑھتا گیا۔ انسانی ارتقار کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں۔ جب مختلف تصانیف کا لوگوں نے مطالعہ کیا تو یہ بھی پتہ چلا کہ بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن میں دُنیا کے بیش تر علاقوں میں مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ایسے بھی بہت سے رسوم و رواج اور واقعات ملے جن میں کافی اختلاف نظر آیا۔ اس کی وجہ سے مفکرین کے ذہن میں فطری طور سے یہ سوال پیدا ہوا کہ انسانی ارتقار کے مضمرات کیا ہیں؟ ان میں کون سی ایسی باتیں ہیں جو ہر مقام اور ماحول میں خود بخود پیدا ہوتی ہیں؟ اور کونسی ایسی باتیں ہیں جو ان ارتقائی منازل میں روابط اور لین دین کا نتیجہ ہیں؟۔ گویا ارتقار اور ثقافتی انتشار (Cultural diffusion) کے آپسی ربط کی جانب توجّہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں مبذول ہوئی۔

یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے بھی مفکرین اور محقّقین کی تصنیفات میں انسانی تمدّن کے مطالعہ اور تجزیہ کی جو کوششیں نظر آتی ہیں انھیں انسانیات کی ابتدائی کڑیاں تصور کیا جاتا ہے۔ گو کہ ان فکری تخلیقات کو راست طور سے انسانیات کا نام نہیں دیا گیا تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ہیروڈوٹس (Herodotus) کو جو کہ تین سو ق۔م۔ میں یونان کا مشہور مورّخ تھا، انسانیات کا بھی بانی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس نے بحیرۂ روم کے ساحل پر آباد مختلف اقوام کے تمدّنوں اور طور طریق پر محقّقانہ نظر ڈالی بنی نوع

انسان کے اسی جامع مشاہدہ اور تجزیہ کے علم کو عام اور وسیع تر معنوں میں انسانیات کہا جاتا ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن خلدون نے بھی تمدنی ارتقار کے اس پہلو پر روشنی ڈالی۔ لیکن سترھویں اور اٹھارہویں صدی میں جغرافیائی دریافتوں کے بعد خاص طور سے اس قسم کی تحقیقات کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جنھیں انسانیاتی کہا جاسکتا ہے۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اختتام تک بعض سماجی علوم کے موضوعات بحث بڑی حد تک غیر واضح تھے۔ اور ایک علم کے دائرہ میں دوسرے علم کے مباحث اس حد تک شریک ہوجاتے تھے کہ ان علوم کے بنیادی مباحث کا امتیاز کرنا بعض صورتوں میں دشوار ہوجاتا تھا۔ مثال کے طور پر انسانیات اور علم الاقوام (Ethnology) کے مباحث ایک دوسرے میں گڈمڈ تھے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کا موضوع انسان اور اس کی اجتماعی زندگی تھا۔ لیکن آج جس طرح ان دونوں میں فرق کیا جاتا ہے وہ امتیاز انیسویں صدی میں واضح نہ تھا۔ اسی طرح سماجیات، سماجی انسانیات، اور تمدنی انسانیات کے مباحث بھی اکثر خلط ملط ہوجاتے تھے۔ یہ تو دراصل انیسویں صدی کے نصف آخر کی مسلسل تحقیقات اور طریقہ تحقیق کے ارتقار کا نتیجہ ہے۔ کہ بیسویں صدی میں ان تمام علوم کے موضوع بحث واضح معنوں میں ایک دوسرے سے ممیز کیے جاسکے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علوم کی یہ حد بندی قطعی ہے۔ یا یہ کہ ان علوم کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق نہیں ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ تمام سماجی علوم کی تقسیم من مانی (Arbitrary) ہے لیکن عملی اعتبار سے بہرحال تقسیم اور حد بندی کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ اوپر کہا جاچکا ہے انسانیات کی ابتدار بہت پرانی ہے لیکن سترھویں صدی کے بعد سے ایسی بہت سی تصانیف اور تحقیقات ہوئیں جن میں واضح طور سے انسانیاتی مسائل پر بحث کی گئی۔ یوں تو انگلستان میں رائل انتھروپولوجیکل سوسائٹی (Royal Anthropological Society) 1843 میں قایم ہوچکی تھی لیکن صحیح معنوں میں انسانیات کا شعبہ انیسویں صدی کے آخری ربع تک کہیں قایم نہیں ہوا۔ چنانچہ وہ مشہور تصانیف جنھیں انسانیات کے کلاسیکی ادب میں اہم ترین مقام حاصل ہے اور جو 1861 اور 1871 کے درمیان لکھی گئیں ان میں بھی کسی کتاب کا نام راست طور سے انسانیات نہیں رکھا گیا۔ مثلاً سرہنری مین کی مشہور کتاب "قدیم قانون" (Ancient Law) 1861 میں اور اس کی دوسری تصنیف "دیہی کمیونٹی مشرق اور مغرب میں" (Village Community in the East and West) 1871 میں شائع ہوئی۔ اسی طرح جے جے بیکوفن (J.J. Backofen) کی کتاب "داس موترخت" "(Das Mutterrecht)" 1861 میں شائع ہوئی۔ فسٹل ڈی کولین (Fustel de Coulanges) کی کتاب "قدیم شہر" (La Cite Antique) 1864 میں

شائع ہوئی میک لینن (Mc Lennan) کی مشہور تصنیف "(Primitive Marriage)" 1865 میں
شائع ہوئی ٹائلر (Tylor) کی "انسانیت کی ابتدائی تاریخ کی تحقیق" (Researches in to the
Early History of Mankind) 1865 میں اور اس کی مشہور کتاب "قدیم تمدن" (Primitive
Culture) 1871 میں چھپی اسی طرح مورگن (Morgan) کی تصنیف "(Systems of
Consanguinity and Affinity of the Human Family)" (یعنی انسانی خاندان کے شادی
بیاہ اور ازدواجی تعلقات کے طریقے) 1871 میں شائع ہوئی۔ یہ تمام تصانیف انسانیات کی
بنیاد ہیں۔ گویا انسانیات بحیثیت ایک علاحدہ موضوع کے اتنا زیادہ زیرِ بحث نہ تھا جتنا کہ اس کے
مسائل پر مفکرین اور محققین نے خالص علمی اعتبار سے بحث کی۔ بہرحال انیسویں صدی میں انسانیات
کی بنیادیں مضبوط ہو چکی تھیں۔

(Anthropology) (انسانیات) کا جو لفظ انگریزی میں استعمال ہوا ہے وہ دو لاطینی الفاظ
سے مرکب ہے۔ یعنی (Anthropas) کے معنی انسان اور Logia یعنی مطالعہ یا علم۔ اس طرح
ان دونوں الفاظ کے ملانے سے جو لفظ بنا اس کے معنی ہوئے انسان کا علم۔ انتہائی وسیع اور عام معنی
میں انسانیات کا یہی موضوع ہے جس کی مزید توضیح اور تشریح کرتے ہوئے ایم۔ جے ہرسکووٹس
(M.J. Herskovits) نے انسانیات کی تعریف یوں کی کہ:
"Anthropology is "The study of man and his Warks"[1] یعنی انسانیات
انسان اور اس کے کارناموں کا علم ہے۔

انسانیات کی یہ تعریف بہت زیادہ وسیع ہے اور اس پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ انسانیات
دانوں نے انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے دائرہ بحث میں شامل کر لیا ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ
بہت بڑا ہے۔ لیکن ماہرین انسانیات کی تصانیف اور ان کی تحقیقات پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ
اپنے اس دعوے میں ثابت قدم ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انسانیات کو سب سے جامع علم کہا جاتا ہے۔
اس علم کے دو بڑے پہلو ہیں: ایک، انسان کا حیاتیاتی ارتقاء اور دوسرا، انسان کا سماجی اور تمدنی
ارتقاء۔ طبعی انسانیات میں بنی نوع انسان کے حیاتیاتی ارتقاء سے بحث کی جاتی ہے۔ اس میں یہ دیکھا
جاتا ہے کہ گذشتہ دس لاکھ سال سے یا جب سے کہ انسان کا وجود اس صفحۂ ہستی پر ہے اس میں کیا

لے M.J. Herskovits: Cultural Anthropology; New Delhi 1974. P.5.

حیاتیاتی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں، ساتھ ہی ساتھ طبعی انسانیات میں اس کا بھی مطالعہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ عالم حیوانات میں انسان کا تعلق دوسرے حیوانات سے کیا رہا ہے؟ 1859 میں ڈارون کی مشہور تصنیف "(Origin of Species)" شائع ہونے کے بعد حیاتیاتی ارتقار پر کافی تحقیقاتی کام ہوئے ہیں۔ اور اب اس بات پر عام طور سے اتفاق پایا جاتا ہے کہ بنی نوع انسان عالم حیوانات میں علاحدہ اور بے تعلق تخلیق نہیں ہے۔ بلکہ ارتقارِ حیات کی ایک کڑی ہے اور اس کڑی کا تعلق ماضی میں بھی دوسرے حیوانات سے رہا ہے۔ اور حال میں بھی اس میں اور دوسرے حیوانات میں بہت سی ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو حیاتیاتی اعتبار سے مشابہ اور متماثل کہی جا سکتی ہیں۔ حیات کی ہر نوع کو فطری ماحول سے مطابقت (adaptation) پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر بقارِ حیات ممکن نہیں۔ جہاں تک بقارِ حیات کا تعلق ہے تمام حیوانات بشمول انسان اس کوشش میں مسلسل مصروف رہتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دوسرے حیوانات کی بقار اور مطابقت کے امکانات کا دائرہ بہت محدود ہوتا ہے۔ چنانچہ اس زمین کے مختلف حصّوں میں آب و ہوا اور جُغرافیائی حالات کے اعتبار سے مختلف قسم کے جانور پائے جاتے ہیں۔ اور ہر خطّہ میں ان ہی جانوروں کی بقار ممکن ہے جو طبعی اعتبار سے اس مخصوص آب و ہوا اور ماحول میں زندہ رہ سکتے ہیں۔ بلکہ ایسے جانور بھی جو دُنیا کے مختلف حصوں میں پائے جاتے ہیں جن کا جسمانی ارتقار مقامی فطری تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سرد علاقوں کے گھوڑے اور گرم علاقوں کے گھوڑوں کی جسمانی ساخت میں فرق ہوتا ہے۔ اور یہ فرق دوسرے تمام جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر انسانی ارتقار پر نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ انسانی جسم میں ہاتھ پاؤں اور دماغ کی ساخت دوسرے جانوروں کے مقابلہ میں اس اعتبار سے بہت مختلف ہے کہ ان اعضار کی صلاحیتیں غیر معمولی ہیں۔ بالخصوص انسانی دماغ بہت زیادہ پیچیدہ ہے اور دماغی ساخت کی یہ پیچیدگی اسے تمام دیگر حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ گو کہ بنی نوع انسان دیگر حیوانات کے ارتقار کی ایک کڑی ہے لیکن دماغی ساخت کی وجہ سے اسے خارجی ماحول میں مطابقت پیدا کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ودیعت ہوئی ہے۔ اور یہی صلاحیت مختلف تمدّنوں کے ارتقار کا سب سے بڑا سبب رہی ہے۔

سماجی انسانیات

انسان کے ذہنی ارتقار کی وجہ سے انسانیات کی دوسری شاخ یعنی تمدّنی یا سماجی انسانیات

بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی وجہ سے انسانی برتاؤ اور اس کے بین عمل میں نمایاں فرق پیدا ہوا ہے چنانچہ تمدنی ارتقار کے کسی بھی دور پر نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ خواہ کتنا ہی سادہ سماج رہا ہو انسان کی اجتماعی زندگی میں حسب ذیل خصوصیات کسی نہ کسی حد تک خواہ وہ ابتدائی ترین شکل میں کیوں نہ رہی ہوں ضرور موجود رہی ہیں۔ اور ان ہی صلاحیتوں کی بنار پر انسان دوسرے تمام حیوانات سے ممتاز ہے :۔

(1) ہر دور میں انسان نے کچھ نہ کچھ اوزار اور آلات اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے استعمال کیے ہیں۔

(2) دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں انسان کا غذا حاصل کرنے کا طریقہ ہمیشہ پیچیدہ رہا ہے۔ ممکن ہے کہ ابتدائی دور میں انسان راست پھل، گوشت اور اناج کے سادہ ترین استعمال پر اکتفا کرتا رہا ہو لیکن بہت جلد غذا کے استعمال کے پیچیدہ طریقے اس نے ایجاد کر لیے۔ خصوصاً آگ کی ایجاد اور ابتدائی زرعی دریافتوں کے بعد اس کی غذا کے طریقے پیچیدہ ہوتے چلے گئے۔

(3) ہر انسانی سماج میں کسی نہ کسی حد تک تقسیم کار کے طریقے موجود رہے ہیں گو کہ دوسرے حیوانات مثلاً شہد کی مکھیوں میں بھی تقسیم کار اور تنظیم پائی جاتی ہے لیکن انسانی سماج میں تقسیم کار کے طریقے ہمیشہ تغیر پذیر رہے ہیں۔ اور سماجی ارتقار کے ساتھ پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے گئے۔

(4) ہر انسانی سماج میں کسی نہ کسی قسم کی سماجی اور سیاسی تنظیم رہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہر دور میں مذہبی عقائد اور رسومات کا بھی کوئی نہ کوئی نظام رہا ہے۔

(5) انسانی اجتماعی زندگی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے اور بات چیت کرنا جانتا ہے چنانچہ ہر سماج کی کوئی نہ کوئی زبان ہوتی ہے جو ترسیل فکر کا ہر دور میں ذریعہ رہی ہے۔ اور یہی زبان سماجی اور تمدنی ارتقار کا سب سے اہم ذریعہ بنی۔

یہ تمام ثقافتی یا تمدنی خصوصیات انسان کے ساتھ مختص ہیں اور دوسرے حیوانات میں نہیں پائی جاتیں۔ ان ہی صفات کی وجہ سے انسانی برتاؤ اور اس کا تمدن خاص جہتوں میں نشوونما پاتا ہے۔ انسانی زندگی کی یہ خصوصیت اور اس کے متعلقہ مسائل سماجی اور تمدنی انسانیات کا موضوع بحث ہیں۔ اور ان ہی خصوصیات کی بنار پر انسان کو ثقافت ساز حیوان کہا گیا ہے۔

اوپر یہ بات کہی جا چکی ہے کہ دوسرے حیوانات میں خارجی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی محدود صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن اس کے برخلاف انسان اپنی متذکرہ بالا صفات کی وجہ سے تقریباً

اس سطح زمین کے ہر حصہ پر اپنی زندگی کو ممکن بنا سکتا ہے۔ اور خارجی ماحول میں مسلسل تبدیلیوں کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ بقاءِ انسانی کا مسئلہ آسان ہوگیا ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ بقاءِ انسانی اتنی زیادہ ممکن ہوگئی کہ اب کثرت آبادی بقاءِ حیات کی راہ میں ایک مسئلہ بنتی جا رہی ہے۔

انسانیات کے وسیع تر علم میں دو مسائل سب سے اہم ہیں : پہلا یہ کہ نوعِ انسانی میں جو جسمانی اختلافات نظر آتے ہیں ان کی حقیقت کیا ہے؟ اور ان کا سبب کیا ہے؟ مثلاً رنگ و نسل کے اختلافات اور اعضائے انسانی مثلاً سر، قد، جبڑوں کی بناوٹ، بالوں کی ساخت، آنکھوں کا رنگ وغیرہ میں جو مقامی اور علاقائی فرق نظر آتے ہیں اس کے کیا اسباب ہیں؟ آیا یہ ظاہری جسمانی تبدیلیاں ان کی ذہنی صلاحیتوں سے بھی کوئی تعلق رکھتی ہیں یا نہیں؟ یہ اور اسی قسم کے دیگر سوالات طبعی انسانیات کا مسئلہ ہے۔

انسانیات کا دوسرا اہم موضوع جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے اس کے سماجی ارتقاء کا ہے۔ اس میں یہ سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ دنیا کے مختلف ممالک میں اور تاریخ کے مختلف ادوار میں سماجی ارتقاء کن مختلف منازل سے گذرا ہے اور ان اختلافات کے اسباب کیا ہیں؟ ظاہر ہے کہ ان اسباب کا پتہ چلانا آسان نہیں۔ لیکن پھر بھی مختلف ارتقائی نمونوں کا بغور مشاہدہ اور تجزیہ کرنے سے کسی نہ کسی حد تک ان سوالات کے جوابات کا ضرور پتہ چلتا ہے۔ سماجی اور تمدنی انسانیات کا سب سے اہم مسئلہ یہی ہے کہ انسان کے برتاؤ کے متعینات (determinants) اور متغیرات (Variables) کا پتہ چلایا جائے۔ یہ مسئلہ دراصل سب سے مشکل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابھی انسانیاتی تحقیقات اس منزل پر نہیں پہنچی ہیں کہ ان پیچیدہ سوالات کا قطعی اور واضح جواب دیا جا سکے۔ لیکن پھر بھی مختلف سماجی اور تمدنی گروہوں کے مطالعہ سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ انسانی وجدان، جذبات اور خواہشات کے خاص مسائل تقریباً ہر سماج میں ایک حد تک مشترک ہیں۔ اور ان مسائل کو حل کرنے کے لیے مابعد الطبعیات، مذہب، عقائد، سماجی برتاؤ، قانون اور تنظیم کے جو بے شمار طریقے انسانی گروہوں نے اختراع کیے ہیں۔ ان کا بنیادی مقصد ہر دور میں ان ہی مسائل کا حل رہا ہے۔ سماجی اور تمدنی ارتقاء کے ان پہلوؤں کا مطالعہ اور تجزیہ سماجی اور تمدنی انسانیات کا موضوع بحث ہے۔

سماجی اور تمدنی انسانیات میں انسانی سماجوں کی ابتداء، ان کی تاریخ اور ان کے تمدنوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ کوئی مخصوص تمدن خواہ وہ ارتقاء کی کسی منزل پر ہو، اس کے مختلف ادارے اور اجزاء کیا ہیں؟ وہ کس طرح ایک دوسرے سے مربوط ہیں؟ اور کیسے سماجی اور انفرادی مسائل کے حل کرنے میں مدد دیتے ہیں؟ تمدنی انسانیات میں کسی سماج کے

تمدن، ثقافت یا کلچر کا مطالعہ مقصود ہوتا ہے۔ جب کہ سماجی انسانیات میں مختلف اداروں، رسوم و رواج اور برتاؤ کا تفاعلی (functional) مطالعہ کیا جاتا ہے۔ دراصل ان دونوں کے مقاصد کم و بیش ایک ہی ہیں لیکن امریکہ میں تمدّنی انسانیات کی اصطلاح رائج ہے جبکہ انگلستان میں سماجی انسانیات کی اصطلاح کو زیادہ مقبولیت حاصل ہے لیکن یہ فرق قطعی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ اور دونوں اصطلاحوں کی اہمیت کو متعلقہ مکتبِ خیال سے تعلّق رکھنے والے ماہرین انسانیات ہر جگہ تسلیم کرتے ہیں۔ ایوانس پریچارڈ (E.Evans-Pritchard) کی رائے میں سماجی انسانیات سماجی مطالعہ کی ایک شاخ ہے جس میں خاص طور سے قدیمی سماجوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے[1] جب ہم سماجیات پر بحث کرتے ہیں تو عام طور سے ہمارے ذہنوں میں متمدّن سماجوں کے مسائل ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم قدیمی سماجوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے عام طور سے سماجی انسانیات کا مطالعہ مراد ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مطالعے کے دونوں میدان ایک ہی ہیں بلکہ دونوں کے طریقہ ہائے تحقیق میں کافی فرق ہے۔ مثلاً سماجی انسانیات داں قدیمی سماج کا راست طور سے مطالعہ کرتا ہے۔ وہ مہینوں یا برسوں تک اس سماج میں رہتا ہے اور وہاں کے طور طریق اور رسم و رواج سے راست ربط کے ذریعہ واقفیت حاصل کرتا ہے۔ اس کے برعکس سماجیاتی تحقیق زیادہ تر اسناد اور اعداد و شمار پر منحصر ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ سماجی انسانیات داں متعلقہ قدیمی سماج کا کلّی مطالعہ کرتا ہے۔ یعنی وہ پورے سماج پر گہری نظر رکھتا ہے اور اس کے ماحول، معیشت، قانونی اور سیاسی اداروں، خاندان اور رشتہ داری کی تنظیم، ان کے مذاہب، ان کی ٹیکنالوجی اور ان کے آرٹ کا تفصیلی مطالعہ کرتا ہے۔ اور پورے سماجی نظام میں ان کے آپسی ربط اور تفاعل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس سماجیات داں خاص اور علاحدہ سماجی مسائل مثلاً طلاق، جرم، مزدوروں کی بے چینی اور صنعتی ماحول کے مختلف مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ علاوہ ازیں سماجیات کا تعلّق ایک طرف سماجی فلسفے سے ہوتا ہے تو دوسری طرف سماجی منصوبہ بندی سے۔

سماجی انسانیات داں عام طور سے چھوٹے قدیمی اور قبائلی سماجوں کا مطالعہ کرتا ہے جن کی آبادی مختصر، علاقہ محدود اور سماجی تعلّقات کا دائرہ بھی چھوٹا ہوتا ہے جس میں تمام افراد کے فرائض اور کام بڑی حد تک واضح اور متعیّن ہوتے ہیں۔ سماجی انسانیات کے موضوع بحث پر گفتگو کرتے وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سماجی انسانیات داں کی نظر بیک وقت زیرِ مطالعہ سماج اور اس کے تمدّن

---

[1] E.E.Evans-Pritchard: "Social Anthropology" London 1969. P. 11

پر رہتی ہے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جُدا کرنا ممکن نہیں کیونکہ ہر سماجی ادارہ یا سماجی برتاؤ کا تعلّق مخصوص ثقافتی پس منظر سے ہوتا ہے۔ البتہ جب سماجی انسانیات داں اس کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کی نظر زیادہ تر اس معاشرہ کے اداراتی ربط اور ارتقاء پر نیز ان کے رسم و رواج پر رہتی ہے اس کے برعکس جب تمدّنی انسانیات داں اسی سماج کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کی توجّہ کا مرکز سماجی برتاؤ کے تمدّنی مضمرات ہوتے ہیں۔ گویا وہ ان ثقافتی روابط کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جو سماجی اداروں اور تعلّقات کے پس پردہ کارفرما ہوتے ہیں۔ سماجی اور تمدنی انسانیات کے اس باہمی فرق سے یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ اگرچہ دونوں کے موضوع بحث ایک ہی ہیں لیکن طریقہ بحث اور تجزیہ میں نمایاں فرق ہے۔

سماجی انسانیات کے موضوع بحث کے تعلق سے ایوانس پریچارڈ (Evans - Pritchard) کا خیال ہے کہ سماجی انسانیات داں کے کام کو تین حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: سب سے پہلے ایک ماہر علم القوم (Ethnographer) کی طرح وہ قدیم قبائلی سماج کے ماحول میں جاکر مقیم ہو جاتا ہے۔ اور ان کے جینے کے طریقوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے۔ وہ ان کی زبان سیکھتا ہے تاکہ ان کے تصوّرات اور ان کے اقدار کو صحیح طریقے سے سمجھ سکے۔ اس کے بعد وہ ان کی زندگی کے تجربات کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے اور اپنے تمدن کے اقدار کی روشنی میں اس کی توضیح اور تشریح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ قبائلی تمدن کو اپنے تمدّنی تجربہ اور علم کی روشنی میں سمجھنے اور واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

دوسری منزل پر بھی سماجی انسانیات داں کا نقطۂ نظر بڑی حد تک ماہر علم القوم جیسا ہوتا ہے۔ لیکن اب وہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر متعلقہ سماج کے ڈھانچہ کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تفہیم میں وہ اس ڈھانچہ کا مطالعہ محض ایک رکن معاشرہ کی حیثیت سے نہیں کرتا بلکہ سماجیاتی اعتبار سے اس کا علمی تجزیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس طرح سے ایک ماہر لسانیات صرف کسی زبان کو سمجھنا اور بولنا نہیں سیکھ لیتا بلکہ اس کے صوتی اور معنوی نیز تاریخی روابط کو جاننے کی کوشش کرتا ہے اسی طرح سے ایک ماہر انسانیات کسی سماج کو محض اس طرح نہیں سمجھ لیتا کہ اس کی ساخت کیا ہے، بلکہ اس سماج کے مختلف اجزاء کے وظیفی یا تفاعلی عمل کو بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

تیسری منزل پر ماہر انسانیات اس سماج کا دوسرے سماجوں سے مقابلہ کرتا ہے تاکہ ان عوامل کا پتہ لگایا جا سکے جو مختلف سماجوں میں مشترک اور مختلف ہیں۔ سماجی انسانیات دانوں کے یہ

مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک کہ انسانی سماج کی بے شمار قسموں کا گہرا اور تفصیلی مشاہدہ نہ کیا جائے۔ سماجی انسانیات میں راست مشاہدہ اور مطالعہ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کتابوں یا بیانات کی روشنی میں کسی سماج کی کوئی تحقیق انسانیاتی نقطۂ نظر سے زیادہ قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیونکہ بالعموم اس قسم کی تصانیف ذاتی یا بیاناتی تاثرات کا نتیجہ ہوتی ہیں جب کہ سماجی انسانیات میں یہ بات سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ ہر سماج اور اس کا ڈھانچہ نیز اس کا تمدن بڑی حد تک ایک مکمل اکائی ہوتا ہے جس کی صحیح تفہیم و تشریح راست مطالعہ کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ تو ممکن ہے کہ بہت سی تحقیقات کو پیش نظر رکھ کر ایک کتاب ترتیب دے دی جائے لیکن انسانیاتی تحقیقی نقطہ نظر سے انسانی سماج کے ارتقاء اور اس کے رجحانات کا قابل اعتماد مطالعہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان چھوٹے چھوٹے سادہ سماجوں کی علاحدہ علاحدہ تحقیق نہ کی جائے۔ اسی لیے سماجی انسانیات میں فیلڈ ورک مطالعوں کو کلیدی اہمیت حاصل ہے فیلڈ ورک میں چند مسائل کو لے لیا جاتا ہے اور ان کی تحقیق مختلف نقاط نظر سے کی جاتی ہے۔ اس کی بہترین مثال میلی نوسکی (B. Malinowski) کی مشہور تحقیق ہے جو اس نے ٹرو برینڈ آئی لینڈرس (Trobriand Islanders) کے بارے میں کی۔ اس کتاب کو سماجی انسانیات کی تاریخ میں سنگ میل کا درجہ حاصل ہے۔ میلی نوسکی نے اس جزیرہ کے قدیمی سماج کی زندگی کے ہر پہلو کا بڑے غور سے مطالعہ کیا حتیٰ کہ معمولی اور پیچیدہ ہر بات کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کی۔ جس تفصیل کے ساتھ اس نے ٹرو برینڈ سماج کی تصویر کھینچی ہے وہ انتہائی دلچسپ بلکہ مسحور کن ہے۔ اس کی پوری تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے ٹرو برینڈ کے سماجی نظام کے مختلف اجزاء کا تفاعلی تجزیہ پیش کیا۔ زندگی کے ہر اہم واقعہ کے ساتھ تاریخی، تمدنی، روایاتی، دیومالائی تصورات وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً میلی نوسکی نے بتایا کہ کس طرح ٹرو برینڈ لوگ کشتی بناتے ہیں اور اس ایک کشتی سازی کے فن کے ساتھ سماج کے کتنے تصورات وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک کہ محقق یا فیلڈ ورکر دقت نظر کے ساتھ ہر رسم اور عمل کا مطالعہ نہ کرے۔ اسی طرح ڈاکٹر میڈ (Mead) نے سموآ (Samoa) کے قبائل کا مطالعہ کیا۔ اور اس امر کی تحقیق کی کہ اس سماج میں لڑکیاں عنفوان شباب کے زمانہ میں کن ذہنی تاثرات سے گذرتی ہیں۔ تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ سموآ کی لڑکیاں اس ذہنی انتشار اور خلفشار کا شکار نہیں ہوتیں جن سے متمدن دنیا کی لڑکیوں کو سابقہ رہتا ہے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ سموآ کے سماج میں اس قسم کی تحدیدات اور ذہنی تحفظات

لڑکیوں کے ذہن پر عائد نہیں تھے۔ جو متمدّن دُنیا کی ذہنی کشیدگی کا سبب بنتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک کہ انسانیات داں ان سادہ اور بظاہر پچھڑے ہوئے سماجوں کا مطالعہ نہ کرے۔

جب تک انسانیات دانوں نے سادہ اور قبائلی سماجوں کا تحقیقی مطالعہ نہیں کیا تھا اور انسانی زندگی کے رموز پر سے پردے نہیں ہٹائے تھے اس وقت تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ سادے اور قبائلی سماج وحشی، نیم وحشی، ظالم اور مجرمانہ صفات کے حامل ہوتے ہیں۔ اور یہ مغالطے ماضی قریب تک غیر انسانیات دانوں کے ذہنوں میں باقی تھے۔ لیکن تحقیقات سے پتہ چلا کہ اس قسم کے تعصّبات اور تنگ نظریوں کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ ای۔ بی۔ ٹائلر (E.B. Tylor) نے اپنی مشہور کتاب (Anthropology) (انسانیات) کی دونوں جلدوں میں ایسی بے شمار مثالیں پیش کی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلی یا نام نہاد غیر متمدن سماج کی قدروں میں بھی ان ہی صفات کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں جن پر متمدن سماج کو فخر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ویسٹ انڈیز West Indies کے جن جزائر پر کولمبس سب سے پہلے اُترا وہاں کے قبائل کو اس نے بنی نوع انسان کے بہترین اور ہمدرد ترین افراد پایا۔ اسی طرح شومبرک (Schomburgk) جو ایک سیّاح تھا اس نے اس علاقہ کے قبائل کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ حیرت انگیز ہے۔ اس نے بتایا کہ جس حد تک ان قبائل کے لوگ سفید اقوام سے ناآشنا ہیں اسی تناسب سے ان میں بُرائیوں کی کمی ہے۔ اس نے اس سماج میں امن اور خوشحالی پائی۔ اور اگرچہ کہ یہ لوگ متمدّن دُنیا کی طرح بلند بانگ دعوے نہیں کرتے تاہم وہ جس قسم کی زندگی گذارتے ہیں وہ سادہ سہی لیکن پُرسکون ضرور ہے[1] اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ سماج وحشی اور غیر متمدن نہیں۔ ایک اور مثال دیتے ہوئے ٹائلر لکھتا ہے:

"Thus Sir Walter Elliot mentions a low poor tribe of South India, whom the farmers employ to guard their fields, well knowing that they would starve rather than steal the grain in their charge; and they are so truthful that their word is taken at once in disputes even with their richer neighbours, for

---

[1] E.B. Tylor: "Anthropology" vol. II, London, 1930. P 134

people say 'a Kurubar always speaks the truth.'[ـه]"

یعنی "سر والٹر ایلیٹ جنوبی ہندوستان کے ایک غریب قبیلہ کا تذکرہ کرتا ہے جن کو کسان اپنے کھیتوں کی حفاظت کے لیے ملازم رکھتے ہیں۔ کیونکہ انھیں اس بات کا یقین رہتا ہے کہ وہ اپنے زیرِ نگرانی غلے کی چوری نہیں کریں گے خواہ انھیں فاقہ ہی کیوں نہ کرنا پڑے اور وہ اتنے سچے ہوتے ہیں کہ جھگڑوں کے موقعہ پر ان کے دولتمند پڑوسی ان کی بات پر اعتماد کر لیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ہر کروبر ہمیشہ سچ بولتا ہے"۔

ان مثالوں سے یہ تاثر پیش کرنا مقصود نہیں ہے کہ قبائلی سماج میں تمام ہی باتیں اچھی یا پسندیدہ ہوتی ہیں بلکہ یہ کہ ان سماجوں کے تعلق سے عام طور سے جو تنگ نظری پائی جاتی ہے اور جو غلط فہمیاں عام ہیں ان کو سماجی انسانیات والوں کی تحقیقات نے بڑی حد تک غلط ثابت کر دیا ہے۔ ورنہ اس میں کوئی شک نہیں کہ تمدنی ورثہ اور سرمایہ میں سادہ سماج متمدن سماجوں سے بہت پیچھے ہیں۔

سماجی انسانیات داں اپنی تحقیق میں جس نکتہ پر سب سے زیادہ توجہ دیتا ہے وہ تمدنی اتحاد اور اس کے اجزاء کا تفاعل ہے۔ اس کی بہترین وضاحت مشہور ماہر انسانیات ریڈکلف براؤن (Radcliffe-Brown) نے حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:

"Professor Radcliffe-Brown says that when he speaks of social integration he assumes that 'the function of culture as a whole is to unite individual human beings into more or less stable social structures, i.e., stable systems of groups determining and regulating the relation of those individuals to one another, and providing such external adaptation to the physical environment, and such internal adaptation between the component individuals or groups, as to make possible an ordered social life. That assumption I believe to be a sort of primary

---

Ibid. P. 134 ـه

postulate of any "objective and scientific study of culture or of human society."[1]

یعنی پروفیسر ریڈ کلف براؤن کہتا ہے کہ جب وہ سماجی کلچر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا یہ مفروضہ ہوتا ہے کہ کلچر کا کام بحیثیت مجموعی افراد کو کم و بیش مستقل سماجی ڈھانچوں میں متحد کرنا ہے۔ یعنی ایسے مستقل گروہوں کا نظام بنانا ہے جس میں افراد کے باہمی تعلقات میں نظم پیدا ہو سکے۔ ساتھ ہی ساتھ خارجی طبعی ماحول سے مطابقت پیدا کرنا بھی اس کا کام ہے۔ اور دوسری طرف اس کے فرائض میں اس سماج کے افراد اور گروہوں کے مابین ایسی داخلی مطابقت پیدا کرنا ہے جس کے ذریعہ منظم سماجی زندگی ممکن ہو سکے۔ اور دراصل یہی وہ بنیادی مفروضہ ہے جس کے تحت کسی تمدن یا انسانی سماج کا معروضی اور سائنٹیفک مطالعہ کیا جانا چاہیے۔

دراصل انسانیات دانوں کے اسی نقطۂ نظر نے وظیفی یا تفاعلی انسانیات کی بنا ڈالی۔ ہم جانتے ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں قیاسی اور بیانی مطالعہ کو کافی سمجھا جاتا تھا۔ لیکن وظیفی انسانیات میں تمدن کے مختلف اجزا کے باہمی ربط اور تفاعل کا مطالعہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اور سماجی انسانیات داں اپنی تحقیق میں اسی پر سب سے زیادہ توجہ دیتا ہے۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہندوستان اور امریکہ میں علم الاقوام (Ethnology) کی مقبولیت کم ہو گئی اور اس کے بجائے امریکہ میں تمدنی انسانیات اور انگلستان میں سماجی انسانیات سے لوگوں کی دلچسپی بڑھتی گئی۔ سماجی انسانیات کی طرف سب سے پہلے اٹھارھویں صدی میں فرانسیسی اور اسکاٹ فلسفیوں نے توجہ دی تھی۔ لیکن جدید سماجی انسانیات کی بنیاد دراصل درکھائیم (Durkheim) نے ڈالی اور اس کے مکتب خیال سے تعلق رکھنے والے بہت سے مفکرین نے 1890 کے بعد اس سمت میں بہت کچھ لکھا۔ بالخصوص میلی نوسکی اور ریڈ کلف براؤن اور پھر لیوی اسٹراس Levi-Strauss سماجی انسانیات کی ارتقا میں بہت اہم مقام رکھتے ہیں۔ 1906 تا 1908 میں ریڈ کلف براؤن نے جزائر انڈمان میں قبائلی زندگی پر تحقیقات کیں۔ اس کے بعد اس نے افریقہ میں بھی کام کیا۔ ان تحقیقات کے دوران اس نے ان قبائل کی سماجی تنظیم اور اس کے

---

[1] Quoted by E.E. Evans-Pritchard: "Social Anthropology" London Page. 54-55

ڈھانچہ کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی۔ اس کی یہ تحقیقات میلی نوسکی کے تفاعلی نظریہ میں ایک اہم اضافہ ثابت ہوئیں۔

انگلستان کے سینیئر سماجی انسانیات والوں نے افریقہ اور دوسرے علاقوں کے قدیم سماجوں پر بہت ہی معلومات آفریں اور علمی مقالے لکھے ہیں۔ 1950ء کے بعد علم الاقوام کی اہمیت سماجی انسانیات کے مطالعہ میں کم ہوگئی مگر علم آثار قدیمہ (آثاریات) کی اہمیت باقی رہی۔ کیونکہ حال اور ماضی میں اسی ذریعہ سے ربط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ دراصل سماجی انسانیات اور تمدّنی انسانیات ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں اور ان کے موضوع بحث میں فرق صرف زاویہ نگاہ اور طریقہ تحقیق کا ہے۔ اسی لیے عام طور سے ان دونوں اصطلاحوں کو کم و بیش ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ بہرحال سماجی انسانیات کا بنیادی مطمحِ نظر انسانی گروہوں کی اجتماعی زندگی کے جامع زاویہ نگاہ سے توضیح و تشریح ہے جس کے دائرہ بحث میں سماج اور تمدّن کے تمام اجزاء شریک ہیں۔

انسانیات کا ارتقاء

سماجی انسانیات کے موضوع بحث اور اس کے طریقۂ تحقیق میں جو وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کو سمجھنے کے لیے انسانیات کی تاریخ کا کم از کم سرسری جائزہ لینا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ مختصر تذکرہ میں اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ بہت سے اہم ماہرین اور ان کے نظریات چھوٹ جائیں گے۔ لیکن اس کے باوجود کم از کم اہم خطوط کو ذہن میں رکھنے کے لیے چند کلیدی ماہرین انسانیات کے افکار کو سمجھنا ضروری ہے۔ یہاں یہ بات واضح کر دینی چاہیے کہ انسانیات کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے زیادہ تر ان ہی ماہرین کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے جنھوں نے بڑی حد تک 'سماجی انسانیات' کے ارتقاء میں حصّہ لیا ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں انسانیات کے تعلّق سے جو نقطۂ نظر رائج تھا اس میں 'ترقّی' اخلاق کی بلندی اور تہذیب و شائستگی جیسے تصّورات پر زیادہ نظر تھی۔ اس زمانہ کے مفکّرین کا یہ مطمحِ نظر تھا کہ انسانی سماجوں کو وحشت اور بربریت سے نجات دلائی جائے۔ اور اس کے لیے انھوں نے قدیمی سماجوں کا مطالعہ کرنا شروع کیا۔ تاکہ ان کے ارتقائی مدارج کے علم سے وہ سماجی ترقّی کے لیے کچھ نئے نظریات اور اصول وضع کرسکیں۔ لیکن انیسویں صدی کے نصف دوم میں ٹائلر اور فریزر کی تحقیقات کے بعد نقطۂ نظر میں کافی تبدیلی پیدا ہوئی۔ امریکہ اور انگلستان میں ثقافتی انتشار اور ارتقاء کے نظریات پر بہت سے ماہرین انسانیات نے کتابیں لکھیں۔ لیکن سب سے زیادہ اثر ہربرٹ اسپنسر

(1820 تا 1903) اور درکھائیم (1858 تا 1917) کی تصانیف کا ہوا۔ اسپنسر نے ارتقائی نظریہ کو زیادہ اہمیت دی۔ لیکن درکھائیم نے صحیح معنوں میں سماجی انسانیات کی داغ بیل ڈالی۔ درکھائیم نے سماجی حقائق (social facts) کے تصوّر پر بڑی عالمانہ بحث کی۔ اس تصوّر سے اس کی مُراد یہ تھی کہ انسان کی اجتماعی زندگی کا کوئی واقعہ محض ایک واقعہ نہیں ہوتا جس کا کوئی ماضی اور مستقبل نہ ہو۔ بلکہ یہ واقعہ ایک سماجی حقیقت ہوتا ہے۔ اس سماجی حقیقت کا انحصار افراد کے عادات، رسوم و رواج، زبان اور اخلاق کے نظام پر ہوتا ہے۔ جب تک کہ سماجی برتاؤ کے ان تمام اجزاء سے خاطر خواہ واقفیت نہ ہو اس وقت تک نہ تو سماجی حقائق کو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کی صحیح ترجمانی کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ یہ سماجی حقائق اجتماعی زندگی کے تسلسل کا پسِ منظر ہوتے ہیں۔ درکھائیم کی یہ توضیح سماجی انسانیات کے تجزیہ اور مطالعہ کا بہت بڑا محرک ثابت ہوئی۔ اور سماجی اور تمدّنی انسانیات کے تمام طریقہ ہائے تحقیق کے پیچھے سماجی حقائق کی یہی تشریح کار فرما ہے۔

اسی نقطۂ نظر کو درکھائیم نے اپنی ایک دوسری اصطلاح، اجتماعی نمائندگی (Collective' Representation') کے ذریعہ پیش کیا۔ اس تصوّر کی توضیح و تشریح لیوی برول (Levy Bruhl) (1857 تا 1939) نے اپنی تصانیف میں کی ہے جس کا بہت گہرا اثر انگلستان کے انسانیات والوں پر پڑا ہے۔ درکھائیم اور لیوی برول میں فرق صرف اتنا ہے کہ درکھائیم نے سماجی اعمال (Social activities) کا تجزیہ کیا جب کہ لیوی برول نے ان افکار کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی جو ان اعمال سے متعلق تھے۔

انگلستان میں درکھائیم کی مقبولیت کے سب سے بڑے ذرائع ریڈکلف براؤن اور پروفیسر میلی نوسکی رہے ہیں جن کے افکار پر درکھائیم کے خیالات نے گہرے اثرات ڈالے۔ ریڈکلف براؤن نے تفاعلی یا وظیفی (functional) نظریہ کی بنا ڈالی جسے سماج کا عضویاتی نظریہ (-Organis mic Theory of Society) بھی کہتے ہیں۔ یہ تفاعلی نظریہ آگے چل کر انسانیاتی تحقیق میں بہت زیادہ اہمیت اختیار کرگیا۔ وظیفی یا تفاعلی انسانیات میں سماجی نظام کے تصوّر کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ سے تمدّن کے محض چند مظاہر کے بجائے پورے نظام کے مطالعہ کو اہمیت دی جانے لگی۔ ریڈکلف براؤن کے بعد میلی نوسکی نے سماجی انسانیات میں نئے طریقوں کا اضافہ کیا۔ ٹرو بریئنڈ جزائر کے قبائل کی اس کی تحقیقات بہت نتیجہ خیز رہی ہیں۔ ٹرو بریئنڈ جزائر کے تمدّن کے مختلف مظاہر اور ان کے آپس کے روابط پر میلی نوسکی نے جس دقّتِ نظر سے روشنی ڈالی ہے اس سے سماجی اور تمدّنی

انسانیات کے تحقیقی طریقوں میں بہت مدد ملی ہے۔

دوسری جنگِ عظیم کے دوران یوں تو عام طور سے علمی تحقیقات میں یک گونہ جمود پیدا ہوا تاہم چونکہ یہ جنگ تقریباً ساری دُنیا میں پھیل گئی تھی اس لیے قبائلی سماجوں سے ربط اور سروکار میں بھی اضافہ ہوا جس کے نتیجہ کے طور پر انسانیاتی مطالعہ میں دلچسپی بڑھ گئی۔ دوسری جنگ کے بعد انسانیاتی تصانیف میں سماجی تمدّن (Socio - cultural) اصطلاح کا اضافہ ہوا۔ اس اصطلاح کی وجہ سے سماجی انسانیات اور تمدّنی انسانیات ایک دوسرے سے بہت قریب ہوگئے۔ اس دَور میں جن ماہرینِ انسانیات نے نمایاں تصانیف کی ہیں ان میں کلک ہون (Kluck hohn)، کروئبر (Kroeber)، مرڈک (Murdock)، لیوی اسٹراس (Levy Stauss)، اور ہرسکووٹس (Herskovits) قابلِ ذکر ہیں۔

سماجی انسانیات کی تاریخ نسبتاً جدید ہے۔ انسانیات کا مضمون 1884 سے آکسفورڈ یونیورسٹی میں شروع ہوا اور 1900 میں اس کی ابتدا کیمبرج یونیورسٹی میں ہوئی۔ لندن یونیورسٹی میں اس کی ابتدا 1908 میں ہوئی لیکن سب سے پہلے سر جیمس فریزر کے تحت لیور پول یونیورسٹی میں 1908 میں سماجی انسانیات Social anthropology کا علاحدہ شعبہ قایم ہوا۔ اس کے بعد سے یہ مضمون انگلستان اور بالخصوص دولت مشترکہ کے متعدّد ممالک کی جامعات میں قایم ہے۔

انسانیات کا دوسرے علوم سے تعلّق

یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ انسانیات انسان کے جامع اور کلی مطالعہ کا نام ہے۔ چونکہ انسان مخلوقاتِ عالم میں ایک تخلیق ہے اور قدرت کے تمام مظاہر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اس لیے انسان کے جامع علم کا دوسرے تمام علوم سے کسی نہ کسی حد تک تعلّق ہونا ناگزیر ہے۔ لیکن یہاں پر ہم ان چند علوم سے انسانیات کے تعلّق کا اجمالی تذکرہ کریں گے۔ جن سے انسانیات کو گہرا ربط ہے۔ البتہ ابتدا ہی میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ تمام علوم ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور تنہا کوئی علم زندگی کی تمام حقیقتوں کی مکمّل توضیح و تشریح کرنے سے قاصر ہے۔ علوم کی آزادانہ اور علاحدہ حیثیت عارضی اور مصنوعی ہوتی ہے۔ ورنہ علم بحیثیت مجموعی ایک عظیم وحدت ہے جس کے مختلف ٹکڑوں کو محض مطالعہ کی سہولت کی خاطر ایک دوسرے سے علاحدہ کیا جاتا ہے۔

اس باب کی ابتدا میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسانیات کی دو اہم شاخیں ہیں: پہلی طبعی انسانیات اور دوسری سماجی اور تمدّنی انسانیات۔ جہاں تک طبعی انسانیات کا تعلّق ہے اس میں انسان کے جسمانی ارتقا کی تاریخ سے بحث کی جاتی ہے۔ یعنی اس میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ عالم حیوانات میں انسان کی تخلیق کس دَور میں ہوئی؟ اس کا دوسرے حیوانوں سے کیا رشتہ رہا ہے؟ جسمانی اعتبار سے انسان میں اور دوسرے حیوانات میں کونسی باتیں مشترک اور مختلف ہیں؟ اور کس طرح دماغ اور ذہن کے ارتقا نے نیز انسان کے بعض عضویاتی اور ارتقا نے کس حد تک انسان کو دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں ایک علاحدہ مرتبہ حاصل کرنے میں مدد دی ہے؟ نیز خود بنی نوع آدم میں ارتقا کے کتنے مدارج رہے ہیں؟ اور آج جتنی نسلیں پائی جاتی ہیں ان میں جو فرق ہے اس کا سبب کیا ہے؟ یہ اور اسی قسم کے بے شمار سوالات طبعی انسانیات کے موضوعِ بحث میں شامل ہیں۔ چونکہ ان تمام باتوں کا تعلّق بڑی حد تک حیاتیاتی مسائل سے ہے اس لیے طبعی انسانیات اور حیاتیات میں بہت گہرا تعلّق پایا جاتا ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبعی انسانیات سماجی علوم کے مقابلہ میں طبعی علوم کی ایک شاخ یعنی حیاتیات سے بہت قریب ہے بلکہ حیاتیات ہی کی ایک توسیعی شاخ معلوم ہوتی ہے۔

جہاں تک سماجی اور تمدّنی انسانیات کا تعلّق ہے اس کا بہت گہرا تعلّق سماجی علوم سے ہے جنھیں انسانی ارتقا کو سمجھنے کے لیے کبھی ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ بالخصوص قدیمیات یا آثاریات (Archaeology)، علم الاقوام اور علم القوم Ethnology اور Ethnography اور لسانیات (Linguistics) سے اس کا تعلّق بہت قریبی ہے۔ دراصل انسانیات اور یہ تینوں علوم ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہیں کہ تاریخی اعتبار سے گذشتہ صدی میں ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاتا تھا۔ آثاریات وہ علم ہے جس میں پُرانے تمدّنوں کے آثارِ قدیمہ کے مطالعے سے کسی معاشرہ کے تمدّن اور سماجی تعلّقات کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے انسانیات کو بھی ان ماخوذات سے غیر معمولی مدد ملتی ہے۔ جہاں آثاریات کی حدیں ختم ہوتی ہیں وہیں سے علم الاقوام کی سرحدوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ یعنی آثاریات میں تمدّن کے پُرانے آثار کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور علم الاقوام میں مختلف تمدّنوں کا ایک دوسرے سے تقابلی مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح علم القوم (Ethnography) میں کسی ایک تمدّن کے تمام اجزا کا تفصیلی جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ تمام علوم ایک دوسرے سے بہت گہرے رشتہ میں منسلک ہیں۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی میں عام طور سے علم الاقوام کے ضمن ہی میں انسانیاتی تصانیف تخلیق ہوئیں۔

دراصل جغرافیائی دریافتوں کے دور ہی سے مختلف اقوام کے تمدّنوں سے واقفیت حاصل کرنے اور اس کا مقابلہ کرنے نیز انسانی ارتقاء کے مدارج کو سمجھنے کے لیے مفکرین نے علم الاقوام اور علم القوم پر بہت سی کتابیں لکھیں جو بعد میں چل کر انسانیات کے لیے اہم سرمایہ ثابت ہوئیں۔ انسانیات کی علمی اور طریقۂ ہائے تحقیق کی ترقی کی وجہ سے انیسویں صدی کے نصف آخر میں علم الاقوام کی اہمیت گھٹتی گئی اور اس کی جگہ انسانیات نے لے لی۔ اسی لیے یہ علوم ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح لسانیات بھی انسانیات کی ایک اہم شاخ ہے۔ کیونکہ لسانیات میں مختلف زبانوں کی ساخت اور اس کے ارتقاء سے بحث کی جاتی ہے۔ چونکہ زبان ترسیل فکر کا ذریعہ ہوتی ہے اور ترسیل فکر تمدّن کی ضامن ہوتی ہے۔ اسی لیے زبان اور تمدّن کے مطالعوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا چنانچہ لسانیات کی تحقیقات نے تمدّنی انتشار کے بہت سے رازوں پر سے پردے اٹھائے ہیں۔ اور یہ پتہ چلا ہے کہ کس طرح الفاظ دُنیا کے ایک حصّہ سے دوسرے حصّہ تک پہنچے ہیں۔ اگرچہ کہ ان کے تلفظ اور صوتی اظہار میں مقامی فرق پیدا ہو گئے ہیں۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ایک تمدن کے افکار نے دوسرے تمدّن کے افکار پر اثر ڈالا ہے۔ اور دُنیا کی مختلف ثقافتوں کو بعض اہم قدروں اور رشتوں میں منسلک کیا ہے یہی وجہ ہے کہ انسانیات کی ہمہ گیری کے باوجود لسانیات سے مدد لینی پڑتی ہے۔

سماجیات اور سماجی انسانیات میں بھی بہت گہرا تعلّق ہے جس کی طرف اس سے پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے۔ دونوں کا موضوع بحث سماج ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بنیادی اعتبار سے سماجیات میں جدید سائنسی اور صنعتی نیز زرعی معاشرہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے جب کہ انسانیات میں زیادہ تر قدیم اور قبائلی سماجوں کی تحقیق کا رجحان رہا ہے۔ اگرچہ کہ اب سماجیات داں بھی قدیم سماج کے مطالعہ میں دلچسپی لینے لگے ہیں۔ اور اسی طرح انسانیات داں بھی شہری اور صنعتی سماجوں کی تحقیق کی طرف توجہ کرنے لگے ہیں۔ اس اعتبار سے دونوں علوم اکثر ایک دوسرے کے نقاط سے اتنے قریب ہو جاتے ہیں کہ اگر بتایا نہ جائے تو ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ دونوں کے آپسی تعلّق کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ بیسویں صدی میں انسانیات نے جو ترقی کی اس کا بہت بڑا حصّہ سماجیات دانوں کی بتائی ہوئی راہوں کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ اس بات کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے کہ ہربرٹ اسپنسر اور درکھائیم کے نظریات اور طریق تحقیق نے انسانیات کی ارتقاء پر گہرا اثر ڈالا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں مفکرین ماہرین سماجیات تھے۔ اس آپسی تعلّق کے باوجود ان دونوں علوم میں فرق یہ ہے کہ جہاں انسانیات پورے سماج کا کلی مشاہدہ کرتی ہے وہیں سماجیات میں کسی معاشرہ

کے بعض اداروں یا مسائل کا غایر اور تفصیلی مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ بھی غالباً یہ ہے کہ قدیم یا سادہ سماج نسبتاً محدود ہوتا ہے اور اس کا کلی مشاہدہ انسانیات دانوں کے لیے زیادہ دشوار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف سماجیات داں جن معاشروں کا مطالعہ کرتے ہیں وہ بہت بڑے اور وسیع نیز پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اس لیے پورے سماج کا کلی مطالعہ بہت دشوار امر ہے۔ اسی لیے وہ اس کے اجزاء کی تحقیق پر اکتفا کرتے ہیں۔ دونوں علوم کے نقاط نظر میں اس فرق کے باوجود سماجیات اور انسانیات کو ایک دوسرے کی معلومات اور تحقیقات سے غیر معمولی مدد ملتی ہے۔

نفسیات اور انسانیات میں بھی گہرا ربط ہے۔ نفسیات ذہن کے مطالعہ کا علم ہے اور سماجی نفسیات میں افراد کی اجتماعی فکر، ان کے اثرات اور رجحانات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ نفسیات ایک برتاوی علم (Behavioural science) ہے جس میں افراد کے برتاؤ کا اور اس برتاؤ کی تشکیل کے اسباب کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ انیسویں صدی میں بھی نفسیات اور انسانیات کے درمیان کافی گہرا تعلق ہونا چاہیے تھا لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ بیسویں صدی میں بالخصوص 1930ء کے بعد سے نفسیات اور دیگر برتاوی علوم کا آپسی ربط زیادہ بڑھنے لگا ہے۔ اور اب تو یہ بات پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے کہ جب تک سماجی گروہوں کے نفسیاتی برتاؤ کا صحیح علم نہ ہو اور ان کے اصولوں سے واقفیت نہ ہو اس وقت تک انسانیات داں کسی بھی معاشرہ کے اعمال کا نیز ان اعمال کے پس پردہ ذہنی افکار کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکتا۔ فرائڈ (Freud) کولے (Cooley) اور میڈ (Mead) کی نفسیاتی تحقیقات کے بعد اس علم کا تعلق انسانیات سے بہت گہرا ہو گیا ہے اور ایک دوسرے کی مدد کے بغیر مختلف اقسام کے سماجوں کا صحیح مطالعہ ممکن نہیں۔

سیاسیات اور معاشیات دو اہم سماجی علوم ہیں۔ اوّل الذکر میں کسی سماج کے سیاسی اداروں اور اقتدار کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ جب کہ موخر الذّکر میں پیدائش دولت، تقسیم دولت اور صرف دولت کے پورے سماجی نظام سے بحث کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی ایسے سماج کا تصور ممکن نہیں جس میں سیاسی اور معاشی ادارے کسی نہ کسی شکل میں موجود نہ ہوں خواہ یہ سادہ سے سادہ قبائلی سماج ہو یا آج کی کوئی انتہائی پیچیدہ مملکت۔ معاشرتی زندگی کی بقاء کے لیے سیاسی اور معاشی جدوجہد ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر کسی تمدّن کی تشکیل اور عمل آوری کا تصوّر ممکن نہیں۔ اس لیے انسانیات داں کو سیاسیات اور معاشیات سے واقفیت ضروری ہے۔ کیونکہ ان علوم کے مبادیات کے بغیر وہ

اپنے زیرِ تحقیق سماج کے متعلقہ اداروں کا مطالعہ نہیں کر سکتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سادہ سماج میں جو سیاسی اور معاشی ادارے پائے جاتے ہیں وہ موجودہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے سماجوں سے مکمل مشابہت اور مطابقت رکھتے ہیں بلکہ یہ کہ ان کی مدد سے سادہ سماج کی تحقیق میں آسانی ہوتی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سادہ سماج کے بعض سیاسی اور معاشی مضمرات متعینہ اور مسلّمہ جدید سیاسی اور معاشی نظریات کی اصلاح اور بہتری کا راستہ دکھا سکیں۔ غرض کہ ان علوم کو ایک دوسرے سے کافی مدد ملتی ہے۔

متذکرہ علوم کی طرح انسانیات کا، قانون، اخلاقیات، مذہب، تاریخ اور دیگر سماجی علوم سے بھی گہرا تعلق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جیسا کہ اوپر بھی کہا گیا ہے، ان تمام علوم کا مقصد سماجی زندگی کے کسی نہ کسی پہلو کا مطالعہ ہے۔ چونکہ زندگی کے تمام پہلو ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اس لیے ان کے متعلقہ علوم کو ایک دوسرے سے لازمًا استفادہ کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ جب تک سماجی انسانیات داں ان تمام دیگر علوم کی کم از کم ابتدائیات سے واقف نہ ہو اس وقت تک وہ اپنی تحقیقات میں سائینٹیفک صحت نہیں پیدا کر سکتا۔

سماجی انسانیات کے فائدے

موجودہ زمانہ میں علم برائے علم کے پُرانے نظریہ کو زیادہ مقبولیت حاصل نہیں رہی ہے بلکہ ہر تحقیق کا مقصد انسانی زندگی اور اس کے تمدّن میں اضافہ ہے۔ چنانچہ تمام سماجی اور برتاوی علوم سائنسی علوم کی طرح انسانی زندگی کی بہتری کے لیے مسلسل کوشاں ہیں۔ سماجی انسانیات بھی دیگر علوم کی طرح اس مقصد کے حصول میں اپنا حصہ ادا کر رہی ہے۔ چنانچہ اطلاقی انسانیات کی نئی شاخ کا مقصد بھی یہی ہے کہ قدیم اور خام تمدّنوں کی تحقیق اور تجزیہ کی مدد سے نئے دَور کی تیز رفتار زندگی سے مطابقت پیدا کرنے میں رہنمائی حاصل کی جائے۔ ہم جانتے ہیں کہ سماجی انسانیات داں زیادہ تر قدیم اور آدی باسی (aboriginal) سماجوں کے مطالعہ پر توجہ دیتا ہے۔ اور اس طرح جو مواد حاصل ہوتا ہے اس کی روشنی میں نظم و نسق چلانے اور سماجی اور معاشی ترقیاتی پروگرام اور پالیسیوں میں مدد حاصل کی جاتی ہے۔ اٹھارہویں صدی میں ان سماجوں سے تعلق سے جن مفکرین نے لکھا ان کی تصانیف کا محرک فلسفیانہ اور اخلاقی جذبہ تھا۔ انیسویں صدی میں یہی کام ماہرین علم الاقوام نے کیا۔ اور موجودہ صدی میں سماجی انسانیات داں

سائنٹفک بنیادوں پر ان پچھڑے ہوئے سماجوں کے مطالعہ میں مصروف ہیں تاکہ ان معاشروں کے تجزیہ سے سماجی تبدیلی اور منصوبہ بندی میں سہولت حاصل ہو۔

بیسویں صدی میں انسانیاتی تحقیقات سے استفادہ کی تاریخ کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلا نوآبادیاتی دَور میں انسانیاتی تحقیقات کا مقصد۔ اور دوسرا افریقہ اور ایشیا کے متعدد ممالک کی آزادی کے بعد نئی حکومتوں کا قدیم سماج کے مطالعہ سے تعلق اور دلچسپی۔ ہم جانتے ہیں کہ دوسری جنگِ عظیم سے پہلے ایشیا اور افریقہ سے بہت سے ممالک اور جزائر مغربی سامراجی حکومتوں کے زیرِ اقتدار تھے۔ چنانچہ اس دور میں انگریز، ڈچ اور فرانسیسی حکومتوں نے اپنی نوآبادیات میں نظم ونسق کو بہتر طور سے چلانے کے لیے ماہرین انسانیات کی خدمات حاصل کیں تاکہ ان کی مدد سے قبائلی سماج کو سمجھنے اور انھیں اپنے زیرِ اثر رکھنے میں مدد ملے۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد جو ممالک آزاد ہوئے ان کی حکومتوں کا مطمح نظر صرف یہی نہیں تھا کہ ان قبائلی علاقوں کو اپنے زیرِ اثر رکھا جائے بلکہ چونکہ ہر ملک کا قبائلی سماج بھی اس قوم کا ایک اہم حصہ ہوتا ہے اس لیے ان کے تعلق سے نئی حکومتوں کا رویہ زیادہ ہمدردانہ اور مخلصانہ تھا تاکہ بغیر کشیدگی اور ذہنی انتشار پیدا کیے ہوئے تمدنی اعتبار سے ان پچھڑے ہوئے سماجوں کو بھی قومی دھارے اور اس کی ترقی میں شریک کیا جاسکے۔ چنانچہ اس مقصد کے حصول کے لیے وسیع پیمانہ پر تحقیقاتی کام اور ادارے قایم کیے گئے تاکہ انسانیات داں اپنے علم، تجربہ اور تجزیہ کی مدد سے نئی پالیسی مرتب کرنے میں رہنمائی کرسکیں۔

کسی بھی سماج کے طور طریق اور رسم و رواج کو جب تک پوری طرح نہ سمجھا جائے اس وقت تک اس کی سماجی اہمیت واضح نہیں ہوتی چنانچہ لاعلمی اور کم علمی کی وجہ سے ماضی میں بہت سی فاش غلطیاں کی جاچکی ہیں۔ ہر سماجی حقیقت یا سماجی واقعہ کے مضمرات کا صحیح ادراک بہت ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ اس نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے پروفیسر ڈبلو۔ایچ۔ فلاور (W.H. Flower) نے 1884ء میں کہا تھا:

"It is absolutly necessary for the statesman who would govern successfully, not to look upon human nature in the abstract and endeavour to apply universal rules, but to consider the special, moral,

intellectual and social capabilities, wants, and aspirations of each particular race with which he has to deal."[1]

یعنی جو بھی مدبر کامیابی کے ساتھ حکومت چلانا چاہتا ہے اس کے لیے یہ لازمی ہے کہ انسانی فطرت کو محض مجرد اور تصوراتی روشنی میں نہ دیکھے اور اس پر آفاقی اصولوں کے اطلاق کی کوشش نہ کرے۔ بلکہ ان خاص اخلاقی، ذہنی اور سماجی صلاحیتوں، احتیاجات اور خواہشات پر بھی اس کے لیے غور کرنا لازمی ہے جو ہر خاص نسل سے متعلق ہوتی ہیں جن سے اسے سابقہ رہتا ہے۔"

یعنی ہر سماج اور تمدن کے خاص مسائل اور رجحانات ہوتے ہیں جن سے واقفیت کے بغیر سماج کے تعلق سے کسی قسم کی پالیسی بنانا دشوار بلکہ بعض اوقات خطرناک نتائج کا باعث ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر انگریزی سامراج کی نوآبادیاتی حکومت کو افریقہ میں گولڈ کوسٹ Gold coast) کے اشانتی (Ashanti) قبیلہ سے دو مرتبہ جنگ کرنی پڑی[2] اس کی وجہ محض لاعلمی اور غلط فہمی تھی۔ نوآبادیاتی حکومت چاہتی تھی کہ اشانتی قبیلہ کے لوگ اپنی "طلائی چوکی" (Golden Stool) کو سامراجی حکومت کے حوالے کر دیں۔ کیونکہ ان کی نظر میں یہ اقتدار کی نشانی تھی جس کی حوالگی سامراجی اقتدار کے لیے لازمی سمجھی گئی۔ لیکن اشانتی قبیلہ کے لوگوں نے اس کی مخالفت میں خونریز جنگیں کیں۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کے مطابق ان کے قبیلہ کی روح یا جان اسی "طلائی چوکی" میں پوشیدہ تھی۔ اور اس کی حوالگی ان کی نظر میں اجتماعی موت کے مترادف تھی۔ لیکن جب تک ماہرین انسانیات نے اس راز پر سے پردہ نہیں اٹھایا یہ فساد کا باعث رہا۔ اسی قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ ہر سماج کے ذہنی اور روایاتی سرمایہ سے واقفیت نہ ہو اس وقت تک محض ظاہری اور سطحی مشاہدہ سے حقائق کو نہیں سمجھایا جا سکتا۔ اسی طرح افریقہ کے بہت سے قبائل میں شادی کے جو طریقے رائج ہیں ان کے بارے میں بھی ماہرین انسانیات کی تحقیقات سے پہلے بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر افریقہ کے بہت سے قبیلوں میں یہ طریقہ رائج تھا کہ شادی کے موقع پر دُلہن کو حاصل کرنے کے لیے کچھ مویشی پیش کیے جاتے تھے۔[3] پہلے یہ سمجھا گیا کہ یہ مویشی اس عورت کی قیمت ہیں اور مختلف قبائل

[1] Quoted by Evans-Pritchard: "Social Anthropology" London 1969. Page 118

[2] Ibid: P.P. 117-118.

[3] Ibid: P. 118.

میں مختلف قیمتوں پر عورتوں کی فروخت ہو رہی ہے۔ چنانچہ نوآبادیاتی حکمرانوں نے اس کی سخت مخالفت کی کہ کوئی عورت چند مویشیوں کے بدلے فروخت کر دی جائے۔ حالانکہ حقیقت اس سے بالکل مختلف تھی۔ دراصل یہ تبادلہ دُلہن کی قیمت (Bride's price) سے مختلف نہ تھا اور اسی قسم کے رواج تقریباً تمام متمدن سماجوں میں بھی پائے جاتے ہیں جن کو مختلف شکلوں میں جہیز کی ایک شکل کہا جاسکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ سماجی انسانیات والوں نے اس حقیقت پر سے پردہ نہیں اُٹھایا اس وقت تک اس رواج کے تعلق سے شدید اور تنفرآمیز رویّہ جاری رہا۔

سماجی انسانیات کے مطالعہ کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ جس سماج کی تحقیق کی جاتی ہے اس کے افراد کو بعد میں اپنے ماضی کو سمجھنے میں اور اپنی صلاحیتوں کا اندازہ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثال کے طور پر آج سے دو ہزار سال پہلے یورپ کی بہت سی اقوام بھی قبائلی یا نیم قبائلی زندگی گذار رہی تھیں۔ اگر اس زمانہ کے رومی اور یونانی مفکّرین نے کچھ حالات قلمبند کیے ہوتے تو اس دو ہزار سال کے تدریجی ارتقاء کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی۔ ہر تمدّن کا مطالعہ خواہ وہ کسی منزل پر ہو علمی اور ارتقائی نقطۂ نظر سے بے حد اہم ہے۔ مختلف تمدّنوں کے مطالعہ سے قبائلی تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً اگر چار بالکل مختلف ثقافتوں کا مطالعہ کیا جائے تو یہ پتہ چلایا جاسکتا ہے کہ وہ کون سے اقدار ہیں یا کون سے تعلّقات اور رشتہ داری کے نظام ہیں جو مختلف سماجوں میں کم و بیش یکساں ارتقائی تاریخ رکھتے ہیں جنھیں آفاقی نوعیت کا حامل سمجھا جا سکتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ کون سی باتیں ہیں جن میں ہر تمدّن میں صرف مقامی ارتقاء نظر آتا ہے۔ اس قسم کے تقابل سے بحیثیت مجموعی انسانی معاشرہ کے ارتقائی متعینات کا پتہ لگایا جاسکتا ہے جو سماجی اور تمدّنی انسانیات کے بغیر ممکن نہیں۔

انسانیات والوں نے جہاں آدی باسی اور قبائلی سماج کے بارے میں مفید اور معلومات آفریں تحقیقات سے ساری دُنیا کو واقف کروایا وہیں ان کا ایک بہت بڑا کارنامہ نسل (Race) کے تصور کی انسانیاتی اور سائنٹفک تشریح ہے۔ نسل کا تصوّر ان چند تصوّرات میں سے ہے جن کی غلط تاویلات نے ناقابل اندازہ نقصانات پہنچائے ہیں۔ یہ لفظ جتنا عام ہے اتنا ہی بے شمار اور مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ مثلاً آج سے پچاس سال پہلے عام طور سے آریا نسل، یہودی نسل، پٹھان نسل، مغل نسل، عرب نسل، جرمن نسل، جاپانی نسل وغیرہ کے الفاظ عام طور سے استعمال کیے جاتے تھے۔ اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ نسلیں جُدا جُدا خصوصیات کی

حامل ہیں۔ اس غلط تصوّر کی وجہ سے نسلی امتیاز کے نظریات کو فروغ پانے کا موقع ملا۔ یہاں تک کہ خود دوسری جنگِ عظیم جرمنوں کے نسلی امتیاز کے تصوّر کا نتیجہ تھی۔ بعض جرمن مفکرین نے جن میں گوبی نو (Gobineau) کا نام قابل ذکر ہے۔ جرمن حاکم نسل، (Herrenvolk Master Race) کا نعرہ بلند کیا۔ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ جرمن نسل ذہنی اعتبار سے دوسری نسلوں سے برتر ہے اس لیے جرمنوں کو ساری دُنیا پر حکومت کرنے کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ اس فتنہ سے ہٹلر نے فائدہ اُٹھایا اور ساری دُنیا جنگ کی لپیٹ میں آگئی۔ اس قسم کے نسلی امتیاز کا تصوّر جاپانیوں میں بھی پایا جاتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جاپانی نسل اور خصوصاً اس کے حکمران سورج دیوتا کی اولاد ہیں اس لیے جاپانی نسل دیگر تمام نسلوں سے ممتاز ہے۔ اسی مغالطہ نے ان کو بھی دوسری جنگ عظیم میں جھونک دیا۔ یہ باتیں آج جتنی لغو اور مجنونانہ معلوم ہوتی ہیں آج سے چالیس سال پہلے دُنیا کی تلخ حقیقتیں تھیں۔ اس کی بڑی وجہ یہی تھی کہ نسل کا تصوّر اور اس کی حقیقت دُنیا کے سامنے واضح نہ تھی اسی طرح تقریباً دو ہزار سال تک یہودیوں کو ایک علاحدہ نسل سمجھا جاتا رہا اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بعض خصوصیات مثلاً سنگدلی، کنجوسی اور استحصال اس نسل سے وابستہ ہیں۔ اس مغالطہ کی وجہ سے تقریباً دو ہزار سال تک یہودیوں کو عیسائیوں کی ملامت کا ہدف بننا پڑا چنانچہ شیکسپیر کا شائلاک 'Shylock' کا کردار اس زمانہ کے ذہن کی بہترین ترجمانی کرتا ہے جو یہودیوں کے تعلق سے پایا جاتا تھا۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ جرمن، جاپانی، یہودی، عرب وغیرہ سائنٹفک نقطۂ نظر سے نسلیں نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض قومیں ہیں، بعض تمدّنی گروہ اور بعض لسانی گروہ لیکن ان تمام مختلف النوع اکائیوں کو نسل کے غیر واضح تصوّر کی وجہ سے گڈمڈ کر دیا گیا۔ یہ واقعتاً انسانیات کا بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے اس عظیم مغالطہ کی تصحیح کی۔ انسانیات نے سائنٹفک طریقہ سے یہ بات ثابت کر دی کہ تمام بنی نوع انسان ایک ہیں اور ان میں جو ظاہری اور جسمانی اختلافات ملتے ہیں وہ مقامی اور جغرافیائی اثرات کا نتیجہ ہیں ورنہ بنیادی طور سے جہاں تک ذہنی ارتقاء کا تعلق ہے سوائے آسٹریلوی آدمی باسیوں کے دیگر تمام نسلوں میں ذہنی امتیاز کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اور جہاں تک آسٹریلوی نسل کا تعلق ہے اس کے بارے میں بھی ابھی تحقیقی نقطۂ نظر سے کسی قطعی نتیجہ پر پہنچنا مشکل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانیاتی اعتبار سے دُنیا کے انسان تین بڑی نسلوں میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ جنھیں (1) کاکیشین (Caucasian) سفید نسل، (2) منگولائڈ (Mongoloid) منگول نسل، (3) نیگرو نسل (Negroid) کہا جاتا ہے۔ ان نسلوں

ہیں ذہنی اعتبار سے کوئی کسی سے کم یا زیادہ نہیں۔ ہر نسل میں سب سے زیادہ دراز قد لوگ بھی ہیں اور سب سے پستہ قد بھی، سب سے زیادہ طاقتور بھی ہیں اور سب سے زیادہ کمزور بھی، سب سے زیادہ ذہین بھی ہیں اور سب سے زیادہ غبی بھی۔ اس لیے کسی خصوصیت کو کسی نسل سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک تمدّنی ترقّی کے معیارات کا تعلّق ہے جس وقت ایشیائی نسلیں بام عروج پر تھیں اس وقت سفید نسلیں بربریت یا نیم بربریت کی زندگی گذار رہی تھیں۔ اور آج صورتِ حال دوسری ہے۔ اسی طرح تعلیم اور سائنس کی سہولتوں کے بعد نیگرو یا سیاہ نسل میں بھی بہترین ذہن و دماغ، بہترین موسیقار اور بہترین اولمپک کھلاڑی پیدا ہو چکے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ 1951ء میں یونسکو کی رپورٹ سے یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ آج حقیقی معنوں میں کوئی خالص نسل (Pure race) موجود نہیں ہے۔

نسل کے تصوّر کی اس تشریح نے امتیازات کے غلط تصوّرات کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جس کی وجہ سے بنی نوع انسان کی وحدت اور تمام افراد کی یکسانیت کے تصوّر کو عالمی سطح پر تسلیم کیا جا چکا ہے۔ انسانیات کا یہ کارنامہ واقعی انقلابی اور دور رَس نتائج کا حامل ہے۔ غرض کہ انسانیات کے مطالعہ اور اس کی تحقیقات نے انسانی برتاؤ اور اس کے سماجی ارتقاء کی بہت سی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے میں مدد دی ہے اور بالآخر مفکّرین اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ فطرت انسانی بنیادی طور سے تقریباً ہر سماج میں ایک ہے البتہ مختلف سماجوں کے ارتقائی اختلافات اور فرق کو سمجھنے کے لیے متعلّقہ گروہوں کی تحقیق اور تجزیہ کی ضرورت ہے۔ چنانچہ گذشتہ چار دہوں میں انسانیاتی میدان میں مختلف ممالک میں اور خود ہندوستان میں بہت زیادہ کام ہوا ہے اور ان تحقیقات سے بے شمار مفید حقائق سامنے آئے ہیں جن کی مدد سے انسانی فطرت اور مسائل کے لیے جد وجہد میں مشترک رجحانات کو سمجھنے میں مدد مل رہی ہے۔ ان نتائج سے اُمّید کی جا سکتی ہے کہ ہر سماج کے لیے منصوبہ بندی اور ترقّیاتی پالیسیوں کے بنانے میں مدد ملے گی۔

دوسرا باب

قبائلی سماج

قبائلی سماج انسانی اجتماعی زندگی کے ارتقار کی ایک اہم کڑی ہے۔ تاریخ کے کسی نہ کسی دَور میں ہر سماج اس مرحلہ سے ضرور گذرا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس کا کوئی مواد یا ثبوت موجود نہ ہو۔ آج بھی دُنیا کے بیشتر ممالک میں لاتعداد قبائلی سماج موجود ہیں جن کی اپنی مکمّل سماجی تنظیم اور تمدّن پایا جاتا ہے۔ اسی لیے انسانیات میں قبیلہ کے مطالعہ کو کافی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس کو سمجھے بغیر ارتقار کی مختلف کڑیوں کو مربوط کرنا اور سمجھنا ممکن نہیں۔ دشواری یہ ہے کہ قبیلہ کی اصطلاح جتنی عام ہے اس کا مفہوم اور متعلّقہ مضمرات اسی قدر مشکل اور پیچیدہ ہیں۔ بہرحال انسانیات دانوں نے اس میدان میں کافی تحقیقاتی کام کیے ہیں۔ اور قبیلہ کی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے۔ قبیلہ کے لیے آدی باسی (aboriginal) کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے جس کے معنی اصلی باشندوں کے ہیں۔ یہاں اس کو زیادہ عام مفہوم میں ہم ان سادہ سماجوں کے لیے استعمال کریں گے جو کسی مُلک کے علاقہ میں مدت دراز سے یا نامعلوم زمانہ سے آباد ہیں۔ قبل اس کے کہ قبائلی سماج یا قبیلہ کی چند تعریفات پیش کی جائیں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس تصوّر کے تعلّق سے ماہرین انسانیات نے اپنی تحقیقات کی روشنی میں جو توضیحات پیش کی ہیں اس کا سرسری جائزہ لے لیا جائے۔

عام معنوں میں قبیلہ سے مُراد ایسا ابتدائی سماجی گروہ ہے جو کسی سردار یا سربراہ کے تحت خام تمدنی (Primitive) یا وحشیانہ (Barbarous) زندگی گذارتا ہے۔ لیکن سائنٹفک نقطۂ نظر سے وحشیانہ، نیم وحشیانہ یا مجرمانہ قسم کے الفاظ زیادہ موزوں نہیں ہوتے کیونکہ ان تصورات میں معروضی تاویل (Subjective Value Judgment) کا دخل ہوتا ہے اور خالص

علمی اعتبار سے اس قسم کے الفاظ کے استعمال سے گریز کرنا چاہیے۔ اسی لیے ایسے سماجوں کے لیے قبائلی سماج کی اصطلاح زیادہ قابلِ ترجیح ہے۔ انسانیات میں قبیلہ سے مُراد ایک ایسی سماجی اکائی ہے جس میں علاقہ اور سیاسی تنظیم پائی جاتی ہے۔ گذشتہ صدی میں ارتقائی مفکرین نے قبائلی سماج اور جدید سماج میں قانون اور سیاسی اداروں کے ارتقاء کی بُنیاد پر فرق کرنے کی کوشش کی ہے مورگن (Morgan 1877) کا خیال تھا کہ قبائلی سماج میں سماجی تنظیم تو ہوتی ہے لیکن سیاسی تنظیم نہیں ہوتی۔ اس خیال سے سجوک (Sidgwick) (1891) نے بھی اتفاق کیا۔ مورگن اور مَین (Maine) (1861) نے جدید سماج کی علاقائی وسعت کا قبائلی سماج کی رشتہ داری کے نظام (Kinship System) سے مقابلہ کیا۔ مَین کا خیال تھا کہ قبائلی سماج میں پیدائشی سماجی رتبہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے اور اس سماج میں معاہدہ (Contract) کا تصوّر ان معنوں میں نہیں پایا جاتا جیسا کہ جدید سماج میں پایا جاتا ہے اسی لیے سماجی ارتقاء سے بحث کرتے ہوئے اس نے یہ بتانے کوشش کی کہ کس طرح قبائلی سماج کا رتبہ ذاتی نظام (Status system) جدید سماج کے معاہداتی نظام میں تبدیل ہو رہا ہے۔ ارتقائی اعتبار سے یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جدید دَور کے پیچیدہ سماج میں معاہداتی پیچیدگی میں اضافہ ناگزیر ہے۔

انیسویں صدی کے مفکرین کے متذکرہ بالا تصوّرات جدید تحقیقات کی روشنی میں قابلِ قبول نہیں رہے۔ رشتہ داری کی تنظیم کی اہمیت سے آج بھی انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن ہر قبائلی سماج میں محض اس معیار پر مطالعہ کرنا صحیح نتائج کی طرف نہیں لے جا سکتا۔ قبائلی سماج کے مطالعہ میں علاقائی بندھنوں کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اکثر قبائل علاقائی وابستگی سے شدید اور جذباتی لگاؤ رکھتے ہیں۔ مَین کا یہ نظریہ بھی آج قابل قبول نہیں ہے کہ قبائلی سماج میں معاہدہ کا تصوّر نہیں پایا جاتا چنانچہ گلک مَین (Gluckmain) (1955) اور شپیرا (Schapera) (1938) کی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلی سماج میں بھی قانونی ادارے ارتقاء پذیر رہے ہیں۔ اور اس ادارہ کی موجودگی سماجی معاہدہ کی اہمیت کا بیّن ثبوت ہے۔ افریقہ کے بہت سے قبائل کی تحقیقات سے یہ بات ثابت ہو چُکی ہے کہ قبائلی سماج میں بھی قانون اور معاہدہ کا احترام پایا جاتا ہے اگرچہ اس کی تشکیل جدید سماج کی تفصیلات کے مطابق نہیں ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاہدہ یا علاقہ کے معیارات قبائلی سماج کو جدید سماج سے ممیّز کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ اس طرح دیگر معیارات کو بھی قبائلی سماج کی توضیح کرنے کے لیے قطعی اور

لازمی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علمی اعتبار سے چند خصوصیات کا تعین کر لینا اتنا اہم نہیں ہے جتنا یہ کہ قبائلی سماج کی عام ہیئت، اشکال اور اس کے ڈیزائن کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی جائے خواہ مختلف قبائلی سماجوں میں کتنے ہی زمانی اور مکانی فرق کیوں نہ پائے جائیں۔

قبائلی سماج کے تصوّر کے انسانیاتی مضمرات کا ارتقائی جائزہ لینے کے بعد اب یہ ممکن ہے کہ اس کی چند تعریفات پر غور کیا جائے تاکہ اس اصطلاح کے خدوخال واضح ہو سکیں۔ آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق:۔ A tribe "is a group of people in a primitive or barbarous stage of development acknowledging the authority of a chief and usaally regarding themselves as having a common ancestor"[1]

یعنی قبیلہ، لوگوں کا ایسا گروہ ہے جو خام تمدنی یا وحشیانہ طرز کی زندگی گذارتا ہے۔ یہ لوگ سردار کے اقتدار کو تسلیم کرتے ہیں اور بالعموم اپنے سلسلہ کو مشترک مورث اعلیٰ سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ تعریف قبائلی زندگی کی بعض خصوصیات ضرور ظاہر کرتی ہے لیکن اسے جامع نہیں کہا جا سکتا۔ لُوسی مائر (Lucy Mair) نے قبیلہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:۔

A tribe "is independent political division of population with a common culture"[2] یعنی قبیلہ کسی آبادی کا ایک آزاد سیاسی جُز ہے جس کا اپنا ایک مشترک تمدّن ہوتا ہے۔

جی۔ ڈبلو۔ بی ہنٹنگ فورڈ (G.W.B.Hunting ford) کے الفاظ میں: A.Tribe "is a group united by a common name in which the members take a pride, by a common language, by a common territory, and by a feeling that all who donot show this name are outsiders,' in fact."[3]

---

[1] Quoted by stephen Fuchs "The aboriginal Tribe of India". New Delhi 1973. P. 24.

[2] Ibid. P.2A

[3] Ibid P.24

یعنی قبیلہ ایسا گروہ ہے جو ایک مشترک نام کے ذریعہ متحد ہوتا ہے جس پر اس گروہ کے افراد فخر کرتے ہیں۔ نیز اس کی ایک مشترک زبان اور ایک مشترک علاقہ ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کا یہ احساس ہوتا ہے کہ جو اس نام کے حامل نہیں ہوتے وہ غیر ہیں بلکہ حقیقتاً "دشمن" ہیں۔

مشرقی ایشیائی مشاورت East Asian Consultation کی ایک کانفرنس سگادا Sagada (فلپائن) میں منعقد ہوئی تھی جس میں قبائلی سماج کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے:۔

A "group of people generally constituting a homogeneous unit, speaking a common language naming a common ancestory, livining in a particular geographic area generally lacking in scientific Knowledge and modren technology and having a social structure based on Kinship". یعنی قبائلی سماج لوگوں کا ایسا گروہ ہے جن میں بالعموم متجانسیت (homogenity) پائی جاتی ہے جو ایک مشترک زبان بولتے ہیں، مشترک مورث اعلا کے دعویدار ہوتے ہیں، مخصوص جغرافیائی علاقہ میں رہتے ہیں جن میں عام طور سے سائنسی علم اور جدید ٹیکنالوجی کا فقدان ہوتا ہے اور جن کا سماجی ڈھانچہ رشتہ داری کے نظام پر مبنی ہوتا ہے۔

ٹی۔بی۔نائک (1968) نے قبیلہ کی پہچان کے لیے حسب ذیل معیارات بیان کیے ہیں:

(1) قبیلہ کی اپنی کمیونٹی میں ایک دوسرے پر تفاعلی (functional) انحصار کم ترین ہوتا ہے۔

(2) قبائلی سماج معاشی اعتبار سے پس ماندہ ہوتا ہے۔

(3) جغرافیائی اعتبار سے یہ دوسری بستیوں اور سماجوں سے علاحدہ ہوتا ہے۔

(4) اس کی اپنی بولی ہوتی ہے اگرچہ کہ اس میں علاقائی فرق ہوتے ہیں۔

(5) ہر قبیلہ مشترک قبائلی اقتدار کے تحت ایک سیاسی اکائی ہوتا ہے۔

(6) قبائلی سماج کے لوگ تبدیلی پسند نہیں کرتے۔

(7) ہر قبائلی سماج کے اپنے روایاتی قوانین ہوتے ہیں جو بالعموم غیر قبائلی سماج سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ نائک کی رائے میں قبائلی سماج میں ان تمام خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر کوئی

سماج تبدیلیوں کو قبول کرنے کا رجحان رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قبائلی سماج کی تحلیل شروع ہوگئی ہے اور آہستہ آہستہ وہ اپنے قبائلی کردار کو کھو دے گا۔

متذکرہ بالا تعریفات اور تشریحات کی روشنی میں کم از کم قبائلی سماج کی اہم خصوصیات کا اندازہ ہوجاتا ہے۔ جب ہم سادہ سماج (Simple society)، قبل صنعتی سماج (Pre-industrial society) یا لوک سماج (Folk Society) سے بحث کرتے ہیں تو ہمیں اس قسم کے سماج کی شکل اور صورت (Form) پر اس کے قافیہ، یا 'مندرجات' (Contents) پر زیادہ توجہ دینی چاہیے۔ چنانچہ وِلسن اور وِلسن (Wilson and Wilson) (1945) نے قبائلی سماج کے مطالعہ کے لیے پیمانہ (Scale) کے معیار پر زیادہ زور دیا ہے۔ اس بات پر عام طور سے اتفاق پایا جاتا ہے کہ قبائلی سماج کا پیمانہ محدود ہوتا ہے۔ علاقائی نیز سیاسی، سماجی، قانونی، اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے دُنیا کے دیگر سماجوں کے مقابلہ میں قبائلی سماج کا دائرہ بہت ہی محدود اور مختصر ہوتا ہے۔ اس قبائلی سماج کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ان کی زبان غیر تحریری ہوتی ہے۔ اس لیے بول چال کی حد تک محدود رہتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے افکار کی ترسیل کا دائرہ بھی بہت محدود ہوتا ہے۔ جیسا کہ نائک نے کہا ہے۔ قبائلی سماج کی تیسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی معیشت مختصر اور بڑی حد تک خود مکتفی (Self sufficient) ہوتی ہے۔ قبائلی سماج کی یہ صفت جدید سماج میں نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ قبائلی سماج کے تمام لوگ آپس ہی میں تقسیم کار کے ذریعہ اپنے معاشی مسائل کو حل کر لیتے ہیں۔ چوتھے یہ کہ ہر قبائلی سماج میں اس کی مقدار اور سماجی اداروں میں گہرا تعلق پایا جاتا ہے جس سے گریز عام طور سے خارج از بحث ہوتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے قبائلی سماج کے لوگ تہذیبی خود مرکزیت (Ethnocentricism) کا شکار ہوتے ہیں۔ قبائلی سماج کی پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ ان کی معیشت ابتدائی ضروریات کی حد تک محدود ہوتی ہے اور اگرچہ کہ موجودہ دَور میں خارجی سماج سے روابط اور اشیاء کے تبادلہ میں اضافہ ہوتا ہے لیکن پھر بھی بڑی حد تک ان سماجوں کی معیشت کو ابتدائی احتیاجات سے بہت زیادہ آگے بڑھنے کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ قبائلی سماج میں بڑی حد تک سماجی اور معاشی توازن پایا جاتا ہے۔ اور اپنی معاشی پسماندگی سے واقفیت کے باوجود قبائلی سماج کے لوگ خارجی دُنیا کی سہولتوں اور ترقیات سے استفادہ کرنے اور اپنے سماجی توازن کو خطرہ میں ڈالنے کے لیے تیار نہیں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قبائلی سماج کی غیر تغیّر پذیری کو بہت زیادہ مبالغہ سے پیش کیا جائے۔ قبائلی سماج ارتقار کے جن مدارج پر عام طور سے نظر آتا ہے ان میں سماجی توازن کی برقراری کے لیے نیز سماجی ہم آہنگی کے لیے یہ ضروری ہے کہ دیرینہ توازن کو تیزی سے نہ بدلا جائے۔ کیونکہ سادہ سماجوں میں تبدیلی اور مطابقت پیدا کرنے کی رفتار اور صلاحیت جدید سماج کے مقابلہ میں کم ہوتی ہے۔ چنانچہ ملانیشیا (Melanesia) کے ٹرو برنڈ جزائر یا جمیکا (Jamaica) کے قبائل کی زندگی اور ان کی سماجی تنظیم اس کا واضح ثبوت ہیں سماجیاتی اعتبار سے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جب کوئی سماج نئے تقاضوں اور چیلنج سے مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو عام طور سے ایسے سماج میں پرانی طرزِ زندگی سے احیار (Revivalism) اور پرانے اقدار کی تجدید نو (Revitalization) کا رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ رجحان قبائلی سماج کے علاوہ موجودہ دور میں مشرقی نصف کرّہ کے بعض دیگر ترقی پذیر معاشروں میں بھی نظر آتا ہے۔ لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ قبائلی سماج کی زندگی پر خارجی اثرات بالکل نہیں پڑتے۔ زمانہ حال کی تیز رفتار تبدیلیوں سے قطع نظر ماضی میں بھی قبائلی سماج پر بیرونی ماحول کے اثرات پڑتے رہے ہیں۔ چنانچہ عرب دُنیا کی قبائلی زندگی پر اسلام اور ہندوستان کی قبائلی زندگی پر ہندو مت اور ذات پات کے نظام کا کسی نہ کسی حد تک اثر ضرور پڑا ہے۔ مذہب اور سیاست کے دور رس اثرات سے سادہ سماج بھی بالکلیتہً بے تعلق نہیں۔ سرینواس (1952) اور ڈیومانٹ Dumont (1957) کی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلی سماج بھی ایک حد تک وسیع تر سماج کے اثرات کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ قبائلی سماج اور جدید سماج کے مابین حد فاصل کہاں سے شروع ہوتا ہے اس دُشواری کے باوجود قبائلی سماج کا تصوّر انسانی معاشرہ کے ارتقار کو سمجھنے کے لیے ایک اہم کڑی ہے۔

موجودہ صنعتی اور میکانی دَور میں قبائلی سماج کی وحدت اور اس کی علاحدگی آہستہ آہستہ ختم ہوتی جارہی ہے۔ کیونکہ آزاد قوموں کے معاشی ترقیاتی پروگرام اور عالمی ٹیکنالوجی کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے قبائلی سماج بچ نہیں سکتا۔ صنعتیانے (Industrialization) کی پالیسی کے ساتھ ساتھ ہر ملک میں قبائلی سماج بتدریج تحلیل ہوتا جارہا ہے اس طریق کو تحلیل قبائل (detriblization) کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ مستقبل میں تمام قبائلی سماج جدید سماج میں ضم ہو جائیں تاہم قبائلی سماج کی انسانی معاشرہ کے ارتقار میں ایک اہم کڑی کی حیثیت

سے اہمیت کم نہیں ہوگی۔

قبائلی سماج کے مطالعہ کی اہمیت

موجودہ صدی میں سماجی علوم کی اہمیت اور اس کی عملی افادیت اتنی مسلمہ ہے کہ کوئی پڑھا لکھا شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا حالانکہ آج سے دو سو سال قبل سماجی علوم جن کی تعداد آج کے مقابلہ میں بہت کم تھی صرف چند مفکرین اور علماء کے مطالعہ اور دلچسپی کی حد تک محدود تھے لیکن گذشتہ صدی سے بڑی تیز رفتاری کے ساتھ علم اور زندگی کا تعلق اور ان کے مابین تفاعل بہت سرعت سے ساتھ بڑھتا جارہا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسانیاتی تحقیقات سے ہمیں قبائلی زندگی کے بارے میں جو معلومات حاصل ہو رہی ہیں اس کے کیا فائدے ہیں۔ اب سوال کا جواب دینے کے لیے اس موضوع کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے یورپی سیّاح اور مہم پسند جب امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے وسیع براعظموں میں داخل ہوئے تو انھیں زندگی کے بے شمار حیرت انگیز نمونے نظر آئے۔ یہ نمونے ایسے تھے جو اُن کی اپنی زندگی سے بڑی حد تک مختلف تھے۔ یورپی لوگ ان علاقوں میں محض سیاح کی حیثیت سے نہیں آئے۔ وہ صرف مشاہدہ کرنے والے نہیں تھے بلکہ ان علاقوں میں انھیں اپنا تسلّط قایم کرنا تھا۔ تاکہ یہاں کی دولت سے حتی الامکان استفادہ حاصل کرسکیں۔ ظاہر ہے کہ اس سلسلہ میں انھیں مقامی سماجوں کے بے شمار مسائل سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ سیاسی اقتدار کی برقراری اور مقامی قدرتی وسائل سے فائدہ اُٹھانے کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ ان علاقوں کے باشندوں سے اچھے تعلقات قایم کیے جائیں تاکہ کم سے کم مخالفت اور تصادم کا مقابلہ کرنا پڑے۔ کچھ تو سیاسی اور معاشی اغراض کی وجہ سے اور کچھ انسانی جذبہ کے تحت ان سماجوں کی بہتری اور خوشحالی کی طرف توجّہ کرنا بھی ان کے لیے ناگزیر ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی نوآبادیات کے مختلف تمدّنوں کو سمجھنے کے لیے ان کے انتظامیہ اور بعد میں انسانیات دانوں نے بے شمار تحقیقات کیں اور اس ضمن میں تجاویز پیش کیں جن ممالک سے ان سامراجی حکومتوں کو سابقہ تھا وہاں کے سماج دو حصوں میں تقسیم کیے جاسکتے تھے:۔

پہلا سماج کا وہ حصہ جو تعلیمی اور معاشی اعتبار سے ترقّی یافتہ تھا اور دوسرا سماج کا وہ حصہ جو مختلف اسباب کی بناء پر عام سماجی دھارے سے بالکل مختلف، علاحدہ، بے تعلّق، اور عام طور سے پسماندگی کی زندگی گذار رہا تھا۔ اس دوسرے حصہ میں قبائلی سماج شامل تھے۔

یہ سوال گذشتہ پچاس سال سے بحث کا موضوع رہا ہے کہ کسی مُلک کے حکمران طبقہ کا قبائلی سماج کے تعلق سے کیا رَویّہ ہونا چاہیے ؟ سماجیاتی اعتبار سے یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ ہر سماج کا ایک تمدّن ہوتا ہے۔ اور تمدّن کی قدریں پورے سماج کے رگ و ریشہ میں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں۔ اگر تمدّن کو یکسر یا تیزی سے بدلنے کی کوشش کی جائے تو زندگی کا پورا تصوّر اور اس کا مقصد متعلّقہ افراد کی نظروں میں شکست و پامالی ہو جاتا ہے۔ اجتماعی زندگی میں یہ ایک بہت بڑا حادثہ ہوتا ہے جس کا اندازہ صرف وہی لوگ لگا سکتے ہیں جو اس حادثہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ ایک بالکل جُداگانہ مسئلہ ہے کہ کون سا تمدن کس کی نظر میں کتنا اعلا یا کتنا ادنا، کتنا مہذب یا کتنا وحشی ہے۔ درحقیقت ہر سماج اپنے تمدّن کو مکمّل اور کافی سمجھتا ہے۔ کسی سماج کا وجود یا اس کی شیرازہ بندی اس بات کا ثبوت ہوتی ہے کہ اس سماج کے افراد اپنی طرزِ زندگی پر بھروسہ رکھتے ہیں خواہ دوسروں کی نظر میں یہ سماج کتنا ہی پچھڑا ہوا یا غیر ترقّی یافتہ کیوں نہ سمجھا جائے۔ بلکہ اکثر ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ اگر کوئی سماج انحطاط کا شکار ہوتا ہے تو بجائے اس کے کہ جدید دَور کی ترقّیاتی پالیسی یا طریقوں کو اپنائے اکثر پُرانے طریقوں کے احیاء کی طرف مائل ہوتا ہے۔ چنانچہ قبائلی سماج کی بہت سی تحقیقات سے اس قسم کی شہادتیں ملتی ہیں۔ جمیکا کے قبائل جب جدیدیت کے مقابلہ میں سخت شکست خوردگی کے احساس کا شکار ہوئے تو انھوں نے اپنے پُرانے طریقوں کی پُرجوش تجدید کی کوشش کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے اجتماعی زندگی کی تاریخ اور اس کا ماضی اس معاشرہ کا ذہنی اور جذباتی سرمایہ ہوتا ہے جس سے افراد کو بڑی عقیدت ہوتی ہے۔ اور کسی بھی بحران یا دُشواری کے موقع پر عام طور سے افراد اسی سرمایہ سے رجوع کرتے ہیں۔ یہ بات قبائلی اور غیر قبائلی ان تمام سماجوں پر صادق آتی ہے جو موجودہ تمدّن کے اعلا تعلیمی اور تکنیکی سرمایہ اور فائدوں سے ناآشنا ہیں۔ اس لیے قبائلی سماج کے مطالعہ کے وقت اس کی ثقافت اور تمدّن سے قبائلی قوتوں کو جو نفسیاتی اور جذباتی لگاؤ ہوتا ہے اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ جانتے ہوئے کہ قبائلی سماج معاشی نیز ٹیکنالوجی کے اعتبار سے بہت پیچھے ہیں کیا یہ بات مناسب اور منصفانہ ہوگی کہ ان سماجوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے کیونکہ اگر قبائلی سماج کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو دُنیا کے بے شمار قبائلی علاقے انسانی پسماندگی، توہّمات، جادو اور جہالت کے میوزیم بن کر رہ جائیں گے۔ اس لیے انسانیاتی اعتبار سے یہ کسی طرح بھی مناسب نہیں ہوگا کہ ترقّی یافتہ معاشرے قبائلی سماج کو بالکلیتہً ان کے حالات

کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں اس میں شک نہیں کہ میلی نوسکی نے اپنی کتاب (Dynamics of Culture) (تمدّنی حرکیات) میں ہر سماج کی تہذیبی خود ارادیت (Cultural self deter-mination) کے حق کی پوری حمایت کی ہے۔ اس نظریہ کی اہمیت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم موجودہ دَور میں عالمی تمدّن اور ٹیکنالوجی ترقّی کی اس منزل پر پہنچ چکے ہیں کہ دیدہ و دانستہ غیر صنعتی، پسماندہ قبائلی سماجوں کو جدید ترقیاتی سہولتوں اور ایجادات سے محروم نہیں رکھا جا سکتا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ عالمی امن اور خوشحالی کا تصوّر اس وقت تک مکمّل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہر سماج افضل ترین معیار زندگی اور خوشحالی سے استفادہ نہ کر سکے۔

آج کی دُنیا میں ہر سماج کے داخلی تقاضوں کے ساتھ ساتھ خارجی چیلنج بھی ہوتے ہیں۔ اور قبائلی سماج اس صورتِ حال سے مستثنیٰ نہیں۔ گذشتہ صدی میں تمدّنی انتشار (Cultural diffusion) اور ارتقائی نظریے (Evolutionary theories) کے مفکّرین نے سماجی نشو ونما کے تعلّق سے بے شمار حقائق کو آشکار کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ انسانیات دانوں نے یہ حقیقت بھی واضح کر دی ہے کہ قبائلی سماج میں مقامی ارتقائی تقاضوں کا بہت بڑا دخل رہا ہے۔ اس لحاظ سے ہر قبائلی سماج نئے حالات اور نئے مسائل سے دوچار ہے جس کا انفرادی مطالعہ ضروری ہے۔ شمالی امریکہ، میکسیکو، ویسٹ انڈیز، برازیل اور جنوبی امریکہ کے دوسرے ممالک، افریقہ کے بے شمار ممالک، ہندوستان، پاکستان، برما، مشرقِ بعید، جنوب مشرقی ایشیا، فلپائن، نیوگنی، انڈونیشیا، آسٹریلیا وغیرہ کے لاتعداد قبائلی سماجوں کے اَن گنت مسائل ہیں۔ ہر ایک کا سماجی ڈھانچہ، رشتہ داری کا نظام، عقائد، مذہب، رسوم و رواج، مقامی نوعیت کے حامل ہیں جن کی تفہیم اور تشریح کے تعلّق سے کوئی بات اس وقت تک نہیں کہی جا سکتی جب تک کہ ان تمدّنوں کا بغور مطالعہ نہ کیا جائے کیونکہ تمدّن کی وجہ سے انسانی زندگی بہت ہی پیچیدہ اور نازک ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ سامراجی حکومتوں نے سول سروس کے لیے انسانیات کے مطالعہ کی اہمیت پر زور دیا تھا۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد یہ مسئلہ اس لیے بھی بہت اہم ہو گیا ہے کہ مشرقی دُنیا کے بیشتر ممالک آزاد ہو چکے ہیں اور ان کی قومی یکجہتی اور ترقّی اس وقت تک مکمّل نہیں ہو سکتی جب تک کہ قبائلی سماج کے کروڑہا انسان بھی موجودہ زندگی کی سہولتوں سے بہرہ مند نہ ہوں۔ یوں تو انسانیات کا علم مغربی مفکّرین کی فکر کا نتیجہ ہے لیکن درحقیقت اس کی زیادہ اہمیت اور ضرورت ان بے شمار مشرقی ممالک میں ہے جہاں آج بھی قبائلی سماج بڑی تعداد میں

خام تمدّنی زندگی گذار رہے ہیں۔

قبائلی سماج کے خام تمدّنوں کا مطالعہ کرتے وقت یہ تصوّر ذہن میں نہیں رہنا چاہیے کہ ان سماجوں کو ہر اعتبار سے جدیدیت کے رنگ میں رنگ دینا ہے۔ بلکہ ان سماجوں کے اداروں کا مطالعہ کرتے وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ہر ادارہ کے فکر و عمل میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں جو اس سماجی ادارہ کی بقا اور استحکام کا سبب ہوتی ہیں۔ خود موجودہ تمدّن جس بحرانی دَور سے گذر رہا ہے وہ بھی اس بات کا متقاضی ہے کہ سماجی استحکام کی ایسی اقدار کو تلاش کیا جائے یا باز یافت کی جائے جو سماج کو انتشار سے بچا سکتی ہیں۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ خام تمدّنی سماجوں میں بھی آپسی اعتماد اور نقطۂ نظر کی ایسی مثالیں موجود ہیں جنھوں نے ان سماجوں میں انتہائی کٹھن حالات میں بھی توازن برقرار رکھا ہے۔ ایسی مثالوں سے موجودہ تمدّن کو انتشار سے بچانے میں مدد مل سکتی ہے۔ انسانیات کے طالب علموں کو یہ ہرگز نہیں سمجھنا چاہیے کہ قبائلی سماج مرضیاتی سماج (Pathological societies) ہیں۔ بلکہ یہ کہ سیاسی اور تاریخی اسباب کی بنا پر یہ سماج ترقّی کی عام دوڑ میں پیچھے رہے ہیں اور علم، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ان سماجوں کو مطابقت پیدا کرنے کے لیے انتہائی محتاط طریقوں سے متحرک کرنا ہوگا ورنہ اندیشہ ہے کہ ایسا ذہنی انتشار، کشیدگی اور تصادم پیدا ہوگا کہ قبائلی زندگی موجودہ پسماندگی سے زیادہ بحران اور شکست خوردگی کا شکار ہو جائے گی۔ اس اعتبار سے قبائلی سماج کا مطالعہ اور تجزیہ ایک بہت ہی نازک اور ذمّہ دارانہ مسئلہ ہے جس میں انسانیاتی بصیرت اور تمدّنی تجزیہ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

ہندوستانی قبائلی سماج

قبائلی سماج کی تعریف اور اس کی خصوصیات کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اصطلاح بہت ہی پیچیدہ اور مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سماج یا کمیونٹی کی طرح قبائلی سماج کوئی مجرد (abstract) تصوّر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مخصوص قسم کے حقیقی سماج مُراد ہیں۔ چونکہ قبائلی سماج دُنیا کے مختلف علاقوں میں بے شمار مقامی خصوصیات کی وجہ سے ایک دوسرے سے کافی مختلف ہیں اس لیے ان کی تعریف کرنا بہت مشکل ہے۔ اور یہ بات ہندوستان کے قبائل کے تعلّق سے بھی بالکل اسی نوعیت کی حامل ہے۔ جزیرہ نمائے ہند واقعی ہر اعتبار سے ایک مختصر سی دُنیا

ہے جس میں بے شمار تہذیبیں، بے شمار مذاہب اور طرح طرح کی معیشتیں پائی جاتی ہیں۔ جو باتیں دُنیا کے دُور دراز خطوں میں پھیلی ہوئی ہیں ان میں سے بیشتر کے نمونے ہندوستان میں موجود ہیں۔ اور قبائلی سماج کے میدان میں بھی ہندوستان کسی ملک سے پیچھے نہیں ہے۔ آج ہندوستان میں تقریباً چار کروڑ آدی باسی آباد ہیں اور یہ تعداد دُنیا کے نصف سے زائد ممالک کی انفرادی آبادیوں سے زیادہ ہے۔ اس امر سے قبائلی سماج کی اس ملک میں وسعت، کثرت اور اس سے متعلّقہ لاتعداد مسائل کا اندازہ ملتا ہے۔

یوں تو ہندوستانی ماہرین سماجیات نے قبائلی سماج کی متعدّد تعریفیں کی ہیں جن میں سے بعض کا تذکرہ اُوپر آچکا ہے۔ لیکن یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ دستورِ ہند میں قبیلہ یا آدی باسی سماج کی کوئی واضح تعریف نہیں کی گئی ہے۔ تعریف سے یہ گریز بھُول چُوک کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان کے ماہرین قانون و سماجیات نے اس تصوّر کی پیچیدگی کو محسوس کیا اور ہندوستان کے طول و عرض میں جو مختلف قسم کے قبائلی سماج آباد ہیں ان کو کسی تعریف کی قیود سے آزاد رکھا۔ کیونکہ جو بھی تعریف کی جائے اس میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ بعض بلکہ بہت سے اہم قبائل اس زمرہ سے خارج ہوجائیں گے۔ اس لیے اس اصطلاح کو بالکل کھُلا رکھا گیا اور یہ بات ماہرین انسانیات اور حکومت کے انتظامیہ کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی کہ وہ ہر ریاست کے قبائلی علاقوں کا تعین کریں اور دستور کی مراعات کی روشنی میں اس سماج کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کریں۔ یہ بات البتہ عام طور سے تسلیم کی جاچکی ہے کہ ہر آدی باسی سماج سادہ زندگی گذارتا ہے۔ اس کا تعلّق اپنے سماجی حلقہ سے باہر نفی کے برابر ہوتا ہے۔ نیز اس کی معیشت اور سیاسی تنظیم مقامی وسائل اور سہولتوں کے اعتبار سے متعین ہوتی ہے۔ اور اکثر آدی باسی سماج میں قدیمی روایات، رسوم، توہّمات، اور جادُو ٹونے کا رواج ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ سماج متعدّد وسیع کنبوں کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے افراد کے مابین نظام رشتہ داری کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ تمام خصوصیات ہندوستانی قبائلی سماج میں بھی موجود ہیں۔

ہندوستان کی سرزمین پر قبائلی سماج کی تاریخ کا پتہ لگانا بہت ہی دشوار ہے۔ قبل تاریخی دَور کے متعلّق ہماری معلومات قیاسات کی حد تک محدود ہیں۔ جن ماہرین انسانیات نے نسلی اعتبار سے قبائلی سماج کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے ان کی تحقیقات میں اختلافات

نظر آتے ہیں۔ جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اب تک کی تحقیقات مواد کی کمی کی وجہ سے اتنی کافی نہیں ہو سکی ہے کہ ہم کو صحیح نتائج تک پہنچا سکے۔ لیکن ایک بات ضرور واضح ہے کہ آج سے ہزاروں سال پہلے بھی اس ملک کی سرزمین پر باہر سے لوگ آئے اور آباد ہوئے۔ وہ کہاں سے آئے؟ کب آئے؟ اور ابتداً کہاں آباد ہوئے؟ اس کا پتہ چلانا البتہ بہت مشکل ہے۔ یہ بتانا بھی بہت دشوار ہے کہ ہندوستان کے اوّلین اور اصلی باشندے کون تھے۔ کیونکہ ہندوستان اپنے جغرافیائی محل وقوع اور قدرتی وسائل کی فراوانی کی وجہ سے ہمیشہ توجّہ کا مرکز بنا رہا۔ اور وقتاً فوقتاً بڑے بڑے گروہ آتے رہے اور یہ سلسلہ یورپی اقوام کی آمد تک جاری رہا۔ اس لیے قبل تاریخی دَور کی طویل بحث میں جانے کی بجائے یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ گذشتہ چند ہزار سال کی تاریخ کا ایک سرسری جائزہ لیا جائے اور یہ سمجھنے کی کوشش کی جائے کہ یہاں کے قبائلی سماج یا آدی باسی کون لوگ ہیں؟ ان کے تمدّن کیا ہیں؟ اور ان کی موجودہ صورتِ حال اور موقف کیا ہے؟ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ہندوستان کے آدی باسی اکثر قبل تاریخی گروہوں کا تسلسل ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آدی باسی سماج تمدنی اعتبار سے ابتدا ر کے مقابلہ میں اب انحطاط پذیر حالت میں پائے جاتے ہوں۔ چنانچہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تامل ناڈو کا کُرمبا (Kurumba) سماج انحطاط کا شکار رہا ہے یعنی اس میں ترقّی کے بجائے زوال ہوا ہے۔ بعض ماہرین انسانیات مثلاً ایچ۔ رزلے (H. Risley)، بی۔ایس۔گوہا (B.S. Guha)، ای۔فان ائیکسٹڈ (E.von Eickstedt) نے ہندوستانی آدی باسی سماج کی نسلی گروہ بندی کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس گروہ بندی میں بہت سی مبیّنہ خامیاں نظر آتی ہیں۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیقات کے بعد قابلِ قبول گروہ بندی کی جا سکے۔

ہندوستانی قبائلی سماج کا تجزیہ کرنے میں جو دشواری پیش آ رہی ہے وہ متمدّن سماج کے بارے میں بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی سے پہلے ہندوستان کی سماجی ساخت اور اس کے لاتعداد نمونوں اور ان کے مسائل کا باقاعدہ اور مبسوط مطالعہ ہی نہیں کیا گیا۔ معدودے چند لوگوں نے جو کوشش کی وہ اس مسئلہ کی وسعت اور پیچیدگی کے اعتبار سے نہ ہونے کے برابر ہے۔ ایسی صورت میں اس ذیلی براعظم کے سماج اور اس کی تمدّنی خصوصیات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرنا بہت ہی مشکل ہو جاتا ہے۔ البتہ ملک کی آزادی کے بعد سے اس سلسلہ میں مسلسل کام ہو رہا ہے۔ لیکن اب بھی ہماری معلومات اور تحقیقات

بہت ہی محدود اور ناکافی ہیں۔ آج بھی آدی باسی سماجوں کے مطالعہ میں بہت سے مواقع پر قیاس اور اندازہ کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

ہندوستانی قبائلی سماج کی نسلی تقسیم

ہندوستان کے قبائلی سماج کو نسلی اساس پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(1) نگریٹو (The Negretos)

(2) مثل اسٹرلوائیڈ (The pre-Australoids)

(3) منگول ٹائپ (The Mangoloids)

(4) مشرقی نسل (An oriental Race)

(5) بعد کی نقل مقامی نسلیں (Leter Immigrators)

(1) نگریٹو (The Negritos)

بی۔ ایس۔ گوہا کا خیال ہے کہ ہندوستان کے قدیم ترین نسلی باشندے نگریٹو ہیں اس کا کہنا ہے کہ کادار (Kadar)، ایرولا (Irula)، اور پانین (Panyans) قبائل جو جنوبی ہندوستان میں آباد ہیں وہ دراصل نگریٹو خصوصیات کے حامل ہیں۔ اگرچہ کہ ساتھ ہی ساتھ وہ اس بات سے بھی متفق ہے کہ وہ خالص نگریٹو نہیں ہیں۔ جرمن انسانیات داں ای۔ فان ایکسٹڈ (E. von Eickstedt) گوہا سے متفق ہے۔ اس کی رائے میں جنوبی ہند کے مالد (Malid) ذیلی قبیلہ میں بلاشبہ نیگرو خصوصیات موجود ہیں لیکن ڈی۔ این۔ مجمدار اور ایس۔ ایس سرکار اس رائے سے متفق نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نگریٹو نسل کی جن بعض خصوصیات کی بنا پر یہ شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ جنوبی ہند کے قبائل اسی نسل کا سلسلہ ہیں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ خصوصیات دوسری نسلوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ہندوستان کی نسلوں میں جو 'خون گروہ' (Blood groups) پایا جاتا ہے وہ نگریٹو نسل سے بہت مختلف ہے۔ اس لیے کوئی وجہ نہیں ہے کہ انھیں لازمی طور سے نگریٹو سلسلہ سے متعلق سمجھا جائے۔ اس کا دوسرا بڑا ثبوت یہ بھی ہے کہ اب تک ہندوستان کے کسی علاقہ میں ایسی کھوپڑیاں دریافت نہیں ہوئی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نگریٹو نسل کی ہیں۔ اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ متذکرہ بالا چند قبائل کا سلسلہ نگریٹو نسل سے ملتا ہے تو بھی اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ نگریٹو ہندوستان میں کب آئے،

کدھر سے آئے؟ اور کس طرح ان کی پوری نسل غائب ہوگئی یا تباہ کردی گئی؟ جب تک ان سوالات کا جواب نہ ملے اس وقت تک انھیں نگریٹو سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ فان ائیکسٹڈ نے ان ہندوستانی قبائل کو نگریٹو (Proto-Negritos) کا نام دیا ہے۔ سائنٹیفک نقطۂ نظر سے مثل نگریٹو تو کہا جاسکتا ہے کیونکہ ان میں بعض خصوصیات میں مشابہت موجود ہے لیکن انھیں نگریٹو قرار دینا درست نہیں۔ البتہ ہٹن (Hutton) کا خیال ہے کہ آسام میں نگریٹو کے وجود کا خاصا امکان نظر آتا ہے۔ ہٹن کی رائے میں آسام کے قبائل کی بعض تمدنی باتیں ملیشیا کے تمدن سے مشابہ نظر آتی ہیں چنانچہ کونیاک ناگا (Konyak Naga) قبیلہ میں یہ روایت مشہور ہے کہ انھوں نے اپنے سے پہلے کی ایک بندر نسل Monkey people کو نکال باہر کیا تھا جن کے بال بھی گھنگریالے تھے۔ چنانچہ اب بھی ناگا گھنگریالے بالوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ بہرحال جنوبی ہندوستان یا آسام کے ان بعض قبائل کے تعلق سے نگریٹو ہونے کا جو خیال پایا جاتا ہے اس کی بنیاد زیادہ تر قیاسات پر قایم ہے ورنہ درحقیقت ان تمدنی گروہوں کے اصل وطن اور ان کی انتقال آبادی کا قابلِ اعتماد ثبوت موجود نہیں ہے۔

(2) مثل اسٹرلوائیڈ (The proto-Australoids)

گوہا کی رائے میں ہندوستان کا دوسرا قدیم ترین نسلی گروہ مثل آسٹرالوائیڈ ہے۔ وسط ہند اور جنوبی ہندوستان میں ایسے آدی باسی موجود ہیں جن کی پیشانی اور ناک کی بناوٹ سری لنکا کے وڈا (Veddas) اور آسٹریلیا کے آدی باسیوں سے مشابہ ہے۔ اگرچیکہ آسٹریلیا کے آدی باسی زیادہ دراز قد ہوتے ہیں اور ان کی پیشانی کی ساخت زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ اسی لیے گوہا نے ان کو راست آسٹرالوائیڈ کے بجائے مثل آسٹرالوائیڈ کا نام دیا۔ جنوبی اور وسطی ہندوستان کی بہت سی نسلی قسمیں ان ہی خصوصیات کی حامل ہیں۔ اگرچیکہ یہ الگ الگ زبانیں بولتی ہیں۔ آئیکسٹڈ گوہا کی اس تقسیم سے متفق نہیں بلکہ اس کے خیال میں ان نسلوں میں یورپی نیگرو خصوصیات زیادہ نظر آتی ہیں لیکن گوہا کی تقسیم زیادہ قابلِ اعتماد معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک بڑی دشواری یہ ہے کہ نسلی مشابہتوں کے باوجود ان قبائل کی زبانیں مختلف ہیں بعض زبانوں پر دراوڑی اور دوسروں پر آریائی گروہ کا اثر زیادہ نظر آتا ہے۔ اگرچیکہ نسلی اعتبار سے ان میں مشابہتیں موجود ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فی الحقیقت یہ گروہ کہاں سے آئے؟ بہرحال جن محققین نے اس سلسلہ میں تحقیقات کی ہیں ان کی معلومات کی روشنی میں اس بات کا زیادہ

امکان پایا جاتا ہے کہ نسلی اعتبار سے ان قبائل کا زیادہ تعلق آسٹرالوائیڈ نسل سے ہے چنانچہ دراوڑی زبان بولنے والی نسل کو مثل آسٹرالوائیڈ سمجھا جاتا ہے۔

(3) منگول ٹائپ (The Mangoloids)

ہمالیہ کے دامن میں خصوصاً آسام اور شمال مشرقی سرحدوں کے قریب آباد قبائل منگول قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کوہستان قراقرم کی جنوب مشرقی سطح مرتفع پر تبت کے قریب جو چیانگ پا (Chiangpas) قبائل پائے جاتے ہیں وہ تبتی نسل کے ہیں۔ شمال مشرقی لداخی اور بالٹی قبائل بھی منگول خصوصیات کی حامل ہیں۔ چیانگ پا سے لے کر بھوٹان کی پہاڑیوں تک بہت سے قبائل میں منگولی صفات نمایاں نظر آتی ہیں۔

آسام اور بہار کے علاقوں میں بہت سے قبائلی پائے جاتے ہیں جن کے بارے میں ہٹن اور دوسرے انسانیات دانوں کا خیال ہے کہ ان میں کم از کم نگریٹو نسل کی مشابہت نمایاں ہے لیکن یہ قبائل یکے بعد دیگرے مختلف حالات کے تحت نقل مقام کرتے رہے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض ایسے نسلی گروہ بھی ہیں جن کی اصلیت کے بارے میں کوئی قطعی رائے موجود نہیں۔ بہرحال ان نسلوں میں زیادہ تر نگریٹو اور منگول خصوصیات نظر آتی ہیں۔

(4) ایک مشرقی نسل (An Oriental Race)

بی۔ ایس گوہا اور جرمن انسانیات داں ای۔ فشر (E. Fischer) نے شمال مشرقی ہندوستان میں ایک مشرقی ٹائپ نسل کا پتہ چلایا ہے جو شمالی افغانستان یعنی بدخشاں میں بھی پائی جاتی ہے۔ یہ نسل شمالی افغانستان سے درہ بر اور خیبر کی راہ مغربی نیپال تک پہنچی اور اب تقریباً ہمالیہ کی ترائی کے تمام علاقوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ چنانچہ لداخی اور بالٹی گروہ کی نسل کے لوگ اسی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ شمالی ہندوستان کے اعلا طبقہ کے مسلمان بھی اسی نسل کا سلسلہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کا سُرخ و سفید رنگ، سیاہ بال اور آنکھیں قدیم آریائی ٹائپ سے مختلف ہیں۔ اس مشرقی نسل کے لوگوں کی ناک لمبی اور طوطے کی چونچ کی طرح جھکی ہوئی ہوتی ہے۔

(5) بعد کی نقل مقامی نسلیں (Leter Immigrators)

آریاؤں اور مشرقی گروہوں کے بعد ہر صدی میں حملوں کے موقع پر کچھ نہ کچھ گروہ ہندوستان آتے رہے۔ (500) ق۔م سے لے کر پہلی صدی عیسوی تک ایرانی اور یونانی ہندوستان آئے۔ اور اس کے بعد شاکا اور کُشان قومیتیں اس ملک میں داخل ہوئیں جو دراصل وسط ایشیا کے

خانہ بدوش قبیلے تھے۔ پانچویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا سے ہون (Hun) گروہ آیا۔ ان کو اصل میں راجپوت اور گجر گروہوں کے آباء و اجداد سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ کہ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ ہون راجپوت اور گجر کے علاوہ ایک علاحدہ گروہ تھا۔

آٹھویں صدی میں مسلمانوں کے سندھ پر تسلّط حاصل کرنے کے بعد بہت سے جنگجو مسلم گروہ اس ملک میں داخل ہوئے۔ اور یہ سلسلہ سلطنت مغلیہ کے سولھویں صدی میں استحکام تک جاری رہا۔ اس قسم کی فتوحات کے سلسلے جنوبی ہندوستان میں ملابار کے مغربی ساحل پر بھی جاری رہے چنانچہ پندرھویں صدی سے پہلے یہودی اور شامی آئے اور سولھویں صدی سے پرتگیزی، ڈچ اور بعد میں دیگر یوروپی اقوام کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ گروہ بھی اپنے ساتھ مخصوص تمدّن اور مذہب لائے۔ اس سے بہت پہلے ایران سے پارسی بھی اس ملک میں داخل ہوئے لیکن ہندوستان میں بود و باش اختیار کرنے کے بعد پارسیوں کے علاوہ دوسری اقوام کے لوگ قابل لحاظ حد تک ہندوستانی ثقافت میں گھل مل گئے۔ خصوصاً ازدواجی تعلقات کی وجہ سے اینگلو انڈین نسل کی بھی ہندوستان میں بنیاد پڑی۔ اسی قسم کا اختلاط پرتگیزیوں اور ڈچ نوآبادیاتی علاقوں میں بھی ہوا۔

ہندوستان کے قبائل کی نسلی تقسیم کا سرسری جائزہ لینے کے بعد مختصراً ہم کو قبائل کی آبادی اور تقسیم کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے تاکہ اس مقامی آبادی میں آدی باسی سماج کے پھیلاؤ اور اس کے متعلقہ مسائل کی اہمیت کا اندازہ ہوسکے۔ 1961 کے اعداد و شمار کے مطابق[1] ہندوستان کی آبادی (43,83,82, 3, 67) تھی جس میں قبائل کی آبادی (2,98, 32, 158) تھی۔ اس طرح قبائلی آبادی جملہ آبادی کا 6.8 فیصد تھی۔ اس کے مقابلہ میں 1971 کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان کی جملہ آبادی (53,89,03,000) ہے جس میں قبائل کی آبادی (3,67,17,000) نفوس پر مشتمل ہے[2] ہندوستان میں قبائل کی آبادی جملہ آبادی کا 6.94 فیصد ہے۔ آندھرا پردیش کی جملہ آبادی (4,35,03,000) ہے جس میں قبائل کی آبادی (16,57, 65,7) ہے۔ اس قبائلی آبادی میں (8,40,022) مرد اور (8,17, 635) عورتیں ہیں۔ آندھرا پردیش کی

---

[1] V. Raghavaiah, "Tribes of India." V. II New Delhi 1972-P.397

[2] ملاحظہ ہو ریاست واری جملہ آبادی اور قبائلی آبادی کی تقسیم صفحہ (58)

ہندوستان میں قبائلی آبادی کا تناسب

صوبہ واری جملہ آبادی اور قبائلی آبادی (بموجب مردم شماری سنہ 1971ء)

ریاست	جملہ آبادی	قبائلی آبادی	تناسب
مدھیہ پردیش	4,16,54,000	83,87,000	دس فیصد سے زائد
بہار	5,63,53,000	49,33,000	
اڑیسہ	2,19,45,000	50,72,000	
نیفا	88,60,000	5,16,000	
راجستھان	2,57,66,000	31,26,000	دو فیصد سے دس فیصد
گجرات	2,66,97,000	37,34,000	
مہاراشٹر	5,04,12,000	29,54,000	
آندھراپردیش	4,35,03,000	16,58,000	
ہماچل پردیش			دو فیصد سے کم
ناگالینڈ			
منی پور			
تریپورہ			
کرناٹک	2,92,99,000	2,31,000	
تامل ناڈو	4,11,99,000	3,12,000	
کیرالا	2,13,47,000	1,30,000	
جموں وکشمیر	46,17,000	×	قبائل جو درج فہرست نہیں ہیں۔
پنجاب	1,35,51,000	×	
اترپردیش	8,83,41,000	1,99,000	
مغربی بنگال	4,43,12,000	25,33,000	
آسام	1,49,58,000	19,20,000	

یہ قبائلی آبادی (33) قبائل پر مشتمل ہے۔ ان اعداد و شمار سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کی قبائلی آبادی میں 1961 اور 1971 کے دوران تقریباً 25 فیصد کا اضافہ ہوا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ آج (1976) میں، ہندوستان کی قبائلی آبادی تقریباً چار کروڑ ہے جو کم و بیش سَوا سو چھوٹے اور بڑے قبائل پر مشتمل ہے۔ قبائلی آبادی کی کثرت کے اعتبار سے مدھیہ پردیش، بہار، اُڑیسہ، گجرات، راجستھان، آسام، مہاراشٹر، مغربی بنگال اور آندھرا پردیش میں سب سے زیادہ قبائل آباد ہیں۔

1941 کی مردم شماری کے مطابق آبادی کے اعتبار سے سب سے بڑے قبائل حسب ذیل ہیں جو اپنے نام کے محاذی مذکورہ ریاستوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔[1]

نام قبیلہ	تعداد بموجب 1941	ریاستیں جہاں خصوصیت سے پائے جاتے ہیں
گونڈ	32,01,004	آندھرا پردیش، بہار، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، اڑیسہ
سنتھال	27,32,266	بہار، اڑیسہ، مغربی بنگال
بھیل	23,30,270	آندھرا پردیش، گجرات، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، راجستھان
اوراؤں	11,22,926	بہار، مدھیہ پردیش، اڑیسہ، مغربی بنگال
کھونڈ	7,44,907	آندھرا پردیش، مدھیہ پردیش، اڑیسہ
مُنڈا	7,06,869	بہار، مدھیہ پردیش، اڑیسہ، مغربی بنگال
نیادی	2,39,403	آندھرا پردیش، مدھیہ پردیش، اڑیسہ
ناگا	3,70,000	آسام
کویا	2,75,430	آندھرا پردیش، اڑیسہ، مدھیہ پردیش

گونڈ

گونڈ ہندوستان کا سب سے بڑا قبیلہ ہے جس کی آبادی 1941 کی مردم شماری کے مطابق 32 لاکھ تھی جن میں سے 2 لاکھ صرف مدھیہ پردیش میں آباد تھے۔ اس ریاست کے علاوہ یہ قبیلہ مہاراشٹر، اڑیسہ، اور آندھرا پردیش میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس قبیلہ کی بہت سی ذیلی قسمیں ہیں جن میں ماریا (Marias)، موریا (Murias)، اور بھترا (Bhathras) قابلِ ذکر ہیں۔ اس قبیلہ کے سب سے اعلا طبقہ کا نام راج گونڈ ہے۔ یہ لوگ اپنی داستانی تاریخ، لوک کہانیوں، اور

---

[1] Report of the Scheduled Tribes Commision. V I 1960-61. P7

اٹنوز ضلع عادل آباد (آندھرا پردیش) کے گونڈ قبیلہ میں شادی کا منظر
(ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھرا پردیش کے شکریہ کے ساتھ)

بنجارہ قبیلہ میں تیج کا تہوار
(ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھرا پردیش کے شکریہ کے ساتھ)

دیومالاؤں میں کافی دلچسپی رکھتے ہیں جو اس گروہ میں نسلاً بعد نسل چلی آ رہی ہیں۔ بیشتر گونڈ زراعت پیشہ ہیں۔ اگرچہ کہ بعض میں اب بھی 'انتقالی کاشت' (Shifting cultivation) کا طریقہ باقی ہے۔ اس قبیلہ کے ساتھ ایسے ذیلی گروہ بھی ہیں جو دوسرے قبائل کے میل جول کا نتیجہ ہیں اور جن کے پیشے لکڑی کا کام، رقص، لوہاری وغیرہ ہیں۔ گونڈوں میں خیل (Clan) کی بُنیاد پر خارج بیاہی (Exagony) کا طریقہ رائج ہے۔ کسی زمانہ میں گونڈ قبیلہ کی حکومت گونڈوانہ پر پھیلی ہوتی تھی۔ جس میں چھندواڑہ، منڈلا، چاندہ، عادل آباد اور ورنگل کے اضلاع شامل تھے۔ کہا جاتا ہے کہ گونڈ راجاؤں نے بہت سے تالاب بنوائے تھے۔ نیز آبپاشی کا انتظام کیا تھا۔

سنتھال :۔

1941 کی مردم شماری کے مطابق سنتھال قبیلہ کی آبادی (27,32,266) نفوس پر مشتمل تھی جو مغربی بنگال، بہار، اڑلیسہ اور مدھیہ پردیش کی ریاستوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان کا تاریخی وطن بہار کا سنتھال پرگنہ تھا۔ یہ سنتھال لوگ آسام کے چائے کے باغات میں مزدوری بھی کرتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ سنتھال ہندوستان کے اصلی باشندے ہیں جو آریاؤں اور دراوڑیوں سے پہلے یہاں موجود تھے۔ یہ بہت ہی جفاکش اور محنتی زراعت پیشہ لوگ ہیں چنانچہ انیسویں صدی میں جب ان پر بہت زیادہ مظالم ڈھائے گئے تو انھوں نے 1855 میں بغاوت بھی کی تھی سنتھال فنون لطیفہ کا ذوق بھی رکھتے ہیں۔ خوبصورت مکانات بناتے ہیں جن کی آرایش اور زیبایش پر کافی محنت کرتے ہیں اس کے علاوہ پالکی اور بانسری کے بنانے اور رنگنے میں بھی انھوں نے کافی صنّاعی دکھائی ہے۔ ان کے اخلاق کا قانون اور رواج بھی بہت سخت ہے۔ اگر کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرتا ہے تو ہزاروں سنتھال جمع ہو کر اس کو سزا دیتے ہیں۔

بھیل :۔

بھیل بھی ہندوستان کے بڑے قبائل میں سے ایک قبیلہ ہے جو مہاراشٹر، گجرات، راجستھان، اور مدھیہ پردیش کی ریاستوں میں پھیلا ہوا ہے۔ بھیل غالباً دراوڑی لفظ ہے جس کے معنی تیر کے ہیں۔ یہ لوگ واقعی بڑے باہمت اور بہادر ہوتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ انھیں تیراندازی میں بھی کمال ہے۔

بھیل کا اصل پیشہ زراعت ہے جس کی ابتداء انیسویں صدی میں ہوئی۔ اس سے پہلے یہ ایک خانہ بدوش قبیلہ تھا۔ جس کا گذر بسر جنگلی پھلوں اور شکار پر تھا۔ اب بھی ان کے کچھ لوگ غذا

جمع کرکے گذر بسر کرتے ہیں۔ بہت سے بھیل بے زمین ہونے کی وجہ سے قریبی علاقوں میں منتقل ہو گئے ہیں۔ جہاں وہ مزدوری کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ کپڑا بنانے کے فن سے واقف نہیں لیکن پھر بھی وہ خریدے ہوئے کپڑوں میں طرح طرح کی رنگ آمیزی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ چاندی کی انگوٹھیاں، کان کی بالیاں اور ہنسلی کے زیورات استعمال کرتے ہیں۔ اور اپنے جسم پر چاند ستاروں، پرندوں اور پھولوں کا نقش بناتے ہیں۔ یہ ہولی کا تہوار بھی بڑی شان سے مناتے ہیں۔ شراب اور افیموں کا نشہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ شہری آبادیوں سے تعلق بڑھنے کی وجہ سے گڑ کی چائے کا استعمال ان میں عام ہوگیا ہے۔ اس قبیلہ کے سماج کی اکائی خاندان ہے اور باپ کو خاندانی معاملات میں مکمل اختیار حاصل ہے۔ گھریلو معاملات میں ماں کو اہمیت حاصل ہے۔ مذہبی رسومات کے موقع پر بھیل برہمن کی خدمات حاصل نہیں کرتے۔ اس کے بجائے ان کے پاس پنجارو یا راول ہوتا ہے جو جادو اور عملیات سے بھی واقف ہوتا ہے۔ قبیلہ کی پنچایت گاؤں کے بزرگوں پر مشتمل ہوتی ہے جو چھوٹے بڑے تمام معاملات پر غور اور فیصلہ کرتے ہیں۔

اوراؤں

اوراؤں قبیلہ بہار، مغربی بنگال، اڑیسہ اور مدھیہ پردیش میں پھیلا ہوا ہے۔ اپنے پڑوسی منڈاؤں (Mundas) کی طرح یہ قبیلہ بھی زراعت پیشہ ہے۔ غالباً چھوٹا ناگپور میں ہل کی زراعت کی ابتداء اسی قبیلہ نے کی۔ یہ غلّے کے علاوہ روئی کی بھی کاشت کرتے ہیں۔ اس قبیلہ کی سماجی تنظیم ٹوٹم[1] کی بنیاد پر متعدد خیل (clan) میں منقسم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوجر (Kujur) خیل (clan) کے لوگ کھجور نہیں کھاتے اور نہ ہی کھجور کے درخت کے سایہ میں بیٹھتے ہیں بہت سے اوراؤں افراد نے عیسائی مذہب اختیار کرلیا ہے لیکن اس کے باوجود ٹوٹم کے عقیدہ پر قایم نظر آتے ہیں۔

کھونڈ:۔

1941ء کی مردم شماری کے مطابق کھونڈ کی آبادی (7,44,904) ہے۔ یہ اڑیسہ کا سب سے بڑا قبیلہ ہے جو زیادہ تر جنوبی اضلاع میں آباد ہے۔ اس کے علاوہ وہ وشاکھاپٹنم (آندھرا پردیش) اور مدھیہ پردیش کے جنوب مشرقی خطہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

---

[1] ٹوٹم سے مراد جانور یا پودا پر مشتمل ایسا مظہر ہے جس سے مخصوص سماجی گروہ کے افراد کو خاص جذباتی ہم آہنگی اور تعلق ہوتا ہے۔ یا جسے باطنی تعلق کی بنا پر لوگوں نے اپنا نشان قرار دیا ہو۔

انیسویں صدی میں کھونڈ انسانی بھینٹ بھی چڑھاتے تھے۔ لیکن 1857ء میں یہ رسم ختم کردی گئی۔ اب ارواح کو خوش کرنے کے لیے وہ بھینسوں کی بھینٹ چڑھاتے ہیں۔ کھونڈ کی قبائلی تنظیم کافی مستحکم ہوتی ہے۔ ان کے ہر دس تا بارہ گاؤں کے لیے ایک سردار ہوتا ہے جسے مُتّا (Mutta) کہا جاتا ہے جس کا اختیار متعدد خارجی ازدواجی خاندانوں پر پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ جن کے علاحدہ علاحدہ ٹوٹم ہوتے ہیں مثلاً ہاتھی، شیر، بانس وغیرہ۔

منڈا

1941ء کے اعداد کے مطابق منڈا قبیلہ کی آبادی (7,06,869) ہے یہ ایک بڑا دراوڑی قبیلہ ہے جس کے زیادہ تر لوگ چھوٹا ناگپور میں آباد ہیں اُن کی زبان کولاری ہے۔ یہ تیرہ ذیلی قبائل میں منقسم ہیں۔ ان کا سب سے بڑا دیوتا سنگھ بھنگا ہے۔ جو سورج کا دیوتا ہے۔ اس پر سفید بکروں اور سفید مُرغوں کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے تاکہ لوگوں کو غیر مُنصفانہ سزاؤں اور مصائب سے محفوظ رکھ سکے۔ اس قبیلہ کے رسم و رواج اور وراثت کے طریقے سنتھال کی طرح ہیں۔ تمام لڑکوں کو مساوی حصہ ملتا ہے لیکن جائداد اس وقت تک تقسیم نہیں کی جاتی جب تک کہ سب سے چھوٹا لڑکا بالغ نہ ہوجائے۔ 95-1894ء میں منڈا قبیلہ نے اپنے سردار بسرا منڈا کی قیادت میں بغاوت بھی کی تھی۔ اپنے حقوق کی حفاظت میں ان قبائل نے بہادری سے مقابلہ کیا لیکن بالآخر بندوق کی گولیوں کے آگے تیر و کمان کو جُھکنا پڑا۔ لارڈ کرزن کے زمانہ میں ان کی بغاوت کا خاتمہ کردیا گیا۔

ناگا

ناگا ہند منگول قبیلہ ہے جس کی ثقافت بڑی رنگین اور دلچسپ ہے۔ غالباً اس کا تعلق کراتا گروہ سے ہے جس کے تذکرے مہابھارت میں بھی ملتے ہیں۔ ناگا قبائل کے لوگ فرقہ واریت اور ذات پات کے بندھنوں سے بالکل آزاد ہیں اور اپنے کو صرف انسان سمجھتے ہیں۔ ان کے مشہور قبائل میں کونیاک (Konyaks)، آؤس (Aos)، سیما (Semas)، چاکھے سانگ (Chakhesangs)، انگمی (Angamis)، لہوٹا (Lhotas)، اور سنگتم (Sangtams) شامل ہیں۔ ان کی سماجی تنظیم میں ڈکٹیٹر شپ سے لے کر جمہوریت تک کے نمونے پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ کونیاک سردار بہت بااختیار سمجھے جاتے ہیں اور ان کا حکم قانون کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف انگمی، لہوٹا، اور رینگما (Rengamas) قبائل میں جمہوریت کا عنصر نمایاں نظر

آتا ہے۔کسی زمانہ میں انسانی شکار کا رواج تھا جو اب ختم ہو چکا ہے۔ اب ان میں زراعت کا رواج ہے اور اس پیشہ میں وہ کافی ماہر ہو گئے ہیں۔ یہ ایک صحت مند نسل ہے جس میں آرٹ کا شعور بھی پایا جاتا ہے۔ اپنے زرعی آلات اور ہتھیار خود بناتے ہیں اور عورتیں بُننے کا کام کرتی ہیں۔ ناگاؤں کی بہت بڑی تعداد عیسائی ہو چکی ہے۔ اور اس مذہبی تبدیلی کا اثر ان کے طرزِ زندگی پر بھی پڑا ہے۔

گویا :۔

گویا قبائل عادل آباد، کریم نگر اور ورنگل میں آباد ہیں۔ ان کی جھونپڑیاں بہت ہی خوبصورتی سے بنائی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ قبائل اڑیسہ اور مدھیہ پردیش میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اُن کی سماجی تنظیم پانچ طبقات پر مشتمل ہے جو معاشی، سماجی اور مذہبی فرائض انجام دیتے ہیں اپنے قبائلی دیوتا کے علاوہ وہ ہندو دیوتاؤں اور دیویوں کی بھی پُوجا کرتے ہیں۔ اُن کی سماجی تنظیم جمہوری اساس پر قایم ہے۔ وہ اپنے گاؤں کے سردار کا انتخاب کرتے ہیں۔ یہ 'انتقالی کاشت' (Shifting cultivation) کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جنگلات میں مزدوری بھی کرتے ہیں نیز بانس کی ٹوکریاں بناتے ہیں۔ اُن کی آبادی (2,75,430) نفوس پر مشتمل ہے۔ گویا قبائل نے بھی مختلف مواقع پر استحصال کے خلاف ماضی میں بغاوتیں کی ہیں جس سے ان قبائل کی بہادری اور آزادی کا اندازہ ہوتا ہے۔

تمدّن

ہندوستان کے قبائلی سماج کی نسلی تقسیم اور چند اہم قبائل کا سرسری تذکرہ کرنے کے بعد اس کے تمدن کا اجمالی جائزہ ضروری ہے۔ تمدّن یا کلچر انسانیات میں ایک بہت ہی وسیع تصور ہے جس میں انسان کی تخلیق کردہ تمام مادّی اور غیر مادّی چیزیں تمدّن کے زُمرہ میں شریک ہیں اس لیے کسی بھی تمدّن کا مکمّل اور جامع تذکرہ ممکن نہیں۔ البتہ تمدّن کے چند اہم اجزاء پر روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ ہندوستان کے قبائلی سماج سے بحث کرتے ہوئے ہم اس کے تمدّن کے حسب ذیل عناصر کا جائزہ لیں گے :

(1) زبان

(2) معیشت

(3) تثاقف (Acculturation)

(4) سماجی ڈھانچہ

(5) سیاسی تنظیم

(6) ذات پات کے اثرات

(7) مذہب

(8) آرٹ

زبان

قبائلی سماج کی نسلی تقسیم سے بحث کرتے وقت یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس مُلک کے قبائلی سماج مختلف نسلوں سے تعلّق رکھتے ہیں جن میں بعض میں اصلی خصوصیات نمایاں طور سے نظر آتی ہیں جب کہ دوسروں میں یہ خلط ملط ہو گئی ہیں۔ لیکن اس حقیقت سے بہرحال انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ قبائل مختلف نسلوں کے وارث ہیں۔ اس لحاظ سے یہ خیال فطری ہے کہ ہر نسلی گروہ کی اپنی علاحدہ زبان رہی ہوگی کیونکہ یہ نسلیں ایک دوسرے سے کافی دُور اور علاحدہ ثقافت اور ماحول کی پیداوار ہیں۔ لیکن جب ہم ہندوستان کے قبائلی سماج کی زبانوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زبانیں بڑی حد تک اطراف کے ماحول کے اثر میں رہی ہیں۔ اس وجہ سے پُرانی زبان باقی نہیں رہی۔ زبانوں کا ایک دوسرے پر اثر ڈالنا یا ان کا جُزوی انضمام مختلف تمدّنوں کے مابین روابط اور تعلّقات کا ثبوت ہے یعنی مختلف قبائل کی زبانوں کے مطالعہ سے اگر یہ معلوم ہوسکے کہ ان زبانوں کا ان پر اثر پڑا ہے تو اس سے یہ پتہ چلانے میں بڑی آسانی ہوگی کہ وہ کون سے تمدّن ہیں جنھوں نے ان قبائلی سماجوں پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ اسی لیے زبان کو ہر تمدّن میں قدیم ہو یا جدید بُنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔

صرف دو بڑے قبائلی گروہ ایسے ہیں جن کی اپنی اصلی قبائلی زبانیں باقی رہ گئی ہیں۔ یہ دو قبائل منڈا اور چینی تبّتی قبائل ہیں۔ منڈا کی زبان آسٹرو ایشیائی (Austro Asiatic) سِلسلہ سے تعلّق رکھتی ہے۔ اسٹرو ایشیائی زبانیں وسط ہندوستان سے شروع ہو کر آسام، برما، ملایا، اور انڈونیشیا تک پھیلی ہوئی ہیں۔ بلکہ اس کا سلسلہ بحرالکاہل میں ہوائی (Hawaii) جزائر سے لے کر نیوزی لینڈ تک پھیلا ہوا ہے۔ منڈا قبائل نے اپنی زبان بڑی حد تک محفوظ رکھی ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ ان کا نسلی اور تمدّنی گروہ ہمیشہ بہت ہی مستحکم اور بند رہا۔ اس کے

باوجود ان قبائل کے ان حاشیائی علاقوں میں جو مُلک کے دوسرے باشندوں سے قریب ہیں آریائی اور دراوڑی زبانوں کے اثرات بھی ان کی زبانوں میں شامل ہو گئے ہیں۔ منڈا زبانوں کی ابتدائی تاریخ اوراس کی اصل کا پتہ چلانا مشکل ہے۔ لیکن عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قبائل مشرقی راستہ سے ہندوستان میں داخل ہوئے۔ ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں منڈا زبانیں ہندوستان کے وسیع تر حصوں میں پھیلی ہوئی رہی ہوں کیونکہ ان کا شمار ہندوستان کے قدیم باشندوں میں کیا جاتا ہے۔ لیکن آریاؤں اور دراوڑیوں کی آمد کے بعد ان کا حلقۂ اثر محدود ہوتا گیا۔

آدی باسی قبائل کا دوسرا گروہ جو قدیم مقامی زبانیں بولتا ہے ہندوستان کے شمال اور شمال مشرقی علاقہ میں آباد ہے۔ ہمالیہ کے دامن میں یہ قبائل چینی تبتی زبانیں بولتے ہیں چینی۔ تبتی زبانوں کو ذیل کی قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے:۔

(1) تبتی۔ برمی

(2) تھائی۔ چینی

چینی۔ تبتی زبانوں کا اصل مرکز مغربی چین رہا ہے۔ اور چین، تھائی لینڈ، برما، اور تبت کے لوگ اپنی زبان کے اکثر محاورات کو انھیں چینی ماخوذات سے منسوب کرتے ہیں جو بعد میں ان علاقوں میں رواج پائے۔ جہاں تک ہندوستان کے آدی باسی گروہوں کا تعلق ہے یہاں ہمالیہ کی ترائیوں اور آسام میں یہ زبانیں اتنی زیادہ ترقی نہیں کرسکیں۔ بڑی حد تک یہ دوسری زبانوں سے پیچھے رہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دشوار گذار پہاڑوں اور جنگلوں میں آباد ہونے کی وجہ سے ان قبائل کا تعلق خارجی متمدن دُنیا سے بہت کم رہا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر ان کی بولیاں مقامی نوعیت تک محدود رہیں جن کا حلقۂ اثر چند نفوس تک محدود تھا۔

اسی طرح تبتی۔ برمی زبانیں بھی ہمالیہ کی ڈھلان پر مثلاً بھوٹان اوراس کے آس پاس کے خطوں میں بولی جاتی ہیں۔ لسانی خاندان کے اس گروہ کی ایک اوراہم شاخ آسامی۔ برمی زبان کی ذیلی قسم ہے جس میں بودو۔ ناگا گروہ بہت اہم ہے۔ یہ بولی آسام میں برہم پُتر کی وادی میں نیز شمالی اور مشرقی بنگال کے قبائل میں بولی جاتی ہے۔ لیکن آریائی زبانوں مثلاً بنگالی اور آسامی کے بڑھتے ہوئے اثر کی وجہ سے اس زبان کی شاخیں صرف پہاڑی قبائل تک محدود ہیں مثلاً کچار کی پہاڑیوں میں کچاری، گارو پہاڑیوں میں گارو اور تریپورہ میں تپرا بولی جاتی ہے اسی طرح ناگا بولیاں زنگمی، سیما، رنیگما، آؤ، جہوٹا اور ناگاؤں کے دوسرے خیلوں میں بولی جاتی ہیں۔

ہندوستان کے قبائلی سماج کی اکثریت ایسی زبانیں بولتی ہے جو دراصل ہند۔ آریائی اور دراوڑی قسم کی ہیں۔ ہند۔ آریائی زبانیں سنسکرت سے ماخوذ ہیں جو ہندوستان میں آنے کے بعد آریائی بولتے تھے۔ اگرچیکہ آریاؤں کی آمد کے بعد ہندو تہذیب کے ارتقاء میں بیرونی اور داخلی عناصر کا بین عمل رہا ہے لیکن جہاں تک زبانوں کا تعلق ہے ان کی اپنی وحدت بڑی حد تک برقرار رہی۔ باوجود اس کے کہ آریائی لوگ تعداد میں کم تھے پھر بھی انھوں نے اپنی زبان اور اثر کو یہاں کے پرانے باشندوں پر مسلّط کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ چنانچہ چھ سو قبل مسیح تک شمالی ہندوستان کے میدانی علاقوں میں پنجاب اور گنگا کی وادی سے لے کر بہار تک سنسکرت زبان اور آریائی تمدن پھیل گیا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مقامی زبانوں نے سنسکرت پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ پالی اور پراکرت قبل مسیح کی آخری صدیوں میں ہندوستان میں کافی مشہور تھیں۔ اور آج بھی سیلون، برما اور تھائی لینڈ میں بدھ مت کے ماننے والے اسی زبان سے قریبی ربط رکھتے ہیں۔

وسطی اور مشرقی ہندوستان میں آدی باسی قبائل جو زبانیں بولتے ہیں وہ دراوڑی زبانوں سے ماخوذ ہیں۔ چنانچہ مدھیہ پردیش آندھرا پردیش اور تامل ناڈو میں گونڈی (Gondi)، کندھ یا کوئی پراجی اور الاری (Kandh or Kui, Praji and Ollari) اڑیسہ میں، کروکھی (Kurukhi) یا اوراؤں (Oraon) بہار اور اڑیسہ میں اور مالٹو (Malto) راج محل کی پہاڑیوں میں بہار میں بولی جاتی ہے۔ اسی طرح بلوچستان کے بروہی جو بولی بولتے ہیں اس میں دراوڑی اثر بہت نمایاں ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دراوڑی بلوچستان کے راستہ سے ہندوستان میں داخل ہوئے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہندوستان کے طول و عرض میں آریائی اور دراوڑی زبانوں کا غلبہ ہو چکا ہے جس کی وجہ سے قدیم آدی باسیوں کی مقامی بولیاں بڑی حد تک ختم ہوتی جا رہی ہیں۔ بالخصوص گذشتہ پچاس سال سے قبائلی سماج کا ربط جس رفتار سے دوسری آبادیوں سے بڑھتا جا رہا ہے اسی تناسب سے ان کی اپنی بولیاں زیادہ ترقی یافتہ تمدّن اور اس کی زبان کی وجہ سے ختم ہوتی جا رہی ہیں۔ آزادی کے بعد تحلیل قبائل (detribalization) اور معاشی ترقی کے جو پروگرام شروع ہوئے ہیں اس کا بھی یہ منطقی نتیجہ ہے کہ قبائلی سماج ریاستی اور قومی زبانوں کو سیکھنے اور اختیار کرنے پر زیادہ توجہ دے رہے ہیں اور ان کی اپنی

زبانیں آہستہ آہستہ اپنا مقام اور اثر کھو رہی ہیں۔

معیشت (Economy)

ہندوستان کے قبائلی سماج کو معاشی اعتبار سے دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(1) غذا جمع کرنے والے (Food gatherers)

(2) قدیم زراعت پیشہ (Primitive cultivators)

(1) غذا جمع کرنے والے (Food gatherers)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندوستان کے قدیم ترین آدی باسی غذا جمع کرنے والے یا شکار پر گذارہ کرنے والے لوگ تھے۔ جب ملک کے باہر سے زیادہ ترقی یافتہ تمدن رکھنے والے لوگ ہندوستان میں داخل ہوئے اور مقامی آدی باسیوں کے غذا جمع کرنے والے اور شکاری علاقوں پر قبضہ کر لیا تو مقامی آدی باسی ان کے مقابل میں بے بس ہو کر رہ گئے۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا اور ان کی تہذیب میں ضم ہو گئے اور کچھ نے خانہ بدوشی اور دور افتادہ جنگلاتی اور پہاڑی علاقوں میں اپنی پرانی معیشت کے طریقوں کو جاری رکھا چونکہ ان قبائل کی زمینات پر باہر سے آنے والے قابض ہو گئے تھے اور اپنی زرعی آمدنی کا ایک حصہ وقتی حکومتوں کے حوالے کرتے تھے اس لیے آدی باسیوں کو ان علاقوں میں مداخلت اور اپنی پرانی روایاتی اجتماعی معاشی زندگی کا موقع حاصل نہیں رہا۔ ان حالات میں جب آدی باسی اپنے پرانے علاقوں میں داخل ہوتے یا داخل ہونے کی کوشش کرتے تو حکومت اس وقت ان کا ساتھ نہیں دیتی تھی کیونکہ ان کی آمدنی کا ذریعہ دراصل وہ لوگ تھے جو ان زمینات پر غاصبانہ طریقہ سے رفتہ رفتہ قابض ہو گئے تھے۔ چنانچہ انگریزی سامراج کے زمانہ میں بھی ایسے دراندازقبائل کو مجرم قبائل (Criminal Tribes) کے نام سے یاد کیا جاتا تھا حالانکہ یہ مجرم نہیں تھے بلکہ معیشت کی تباہ حالیوں کی وجہ سے اپنے چھوڑے ہوئے پرانے علاقوں میں غذا اور احتیاجات زندگی کی تلاش میں آجاتے تھے۔ گو کہ ان کی یہ آمد اور حصولِ دولت کے طریقے خالص قانون کی نظر میں ناجائز اور مجرمانہ سمجھے جاتے تھے۔

خانہ بدوش غذا جمع کرنے والے آدی باسیوں کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ غذا جمع کرنے کے پیچھے ان گروہوں کے مخصوص فطری رجحان کا بھی اہم حصہ ہے۔ ہر سماج میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اپنے آپ کو رواج کے بندھنوں سے آزاد رکھنا چاہتے ہیں اور زندگی

بھاگتا قبیلہ کا فرد (آندھرا پردیش)
(ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھرا پردیش کے شکریہ کے ساتھ)

چنچو قبیلہ کے افراد
شہد جمع کرنے کے لئے درخت پر چڑھتے ہوئے
(ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھرا پردیش کے شکریہ کے ساتھ)

کو حالات کے حوالے کر دینے میں ایک خاص قسم کی تسکین محسوس کرتے ہیں۔ غالباً غذا جمع کرنے والے آدی باسی کسی جگہ مستقلاً جم کر زمینی معیشت سے اپنے آپ کو باندھ دینے میں ایک قسم کی نفسیاتی گھٹن محسوس کرتے ہیں اور زندگی کی مادّی صعوبتوں کے باوجود اپنی آزادہ روی میں زیادہ سکون پاتے ہیں۔ لیکن ان کے اس ذہنی رجحان کو متمدّن اور پابند دُنیا کے عام لوگ صحیح طور سے نہیں سمجھ سکتے۔ اس لیے ان کو اس قسم کی معیشت اپنے معیار سے بہت زیادہ پسماندہ نظر آتی ہے۔ ہندوستان میں ایسے آدی باسی سماج جواب بھی غذا جمع کرکے گذر بسر کرتے ہیں ان میں چھوٹا ناگپور کے برہور (Birhors)، کوروار (Korwars)، اور پہاڑی کہاریا (Hill Kharias)، جنوبی ہند میں کادار (Kadar)، ینادی (Yanadis) اور چنچو (Chenchus) اور مہاراشٹر اور گجرات میں کٹکری (Katkaris) یا کٹھوڈی (Kathodis) قبائل ہیں۔

لیکن جیسے جیسے ملک کی آبادی بڑھتی جارہی ہے اور زمینات کی تقسیم در تقسیم ہو رہی ہے ایسے بڑے علاقوں کا خالی چھوڑ دینا ناممکن العمل ہے جہاں غذا جمع کرنے والے آدی باسی اپنے فطری اور لاابالی تقاضوں کے مطابق آزاد رو زندگی گذار سکیں۔ زمینات کی قلّت کے باعث موجودہ زمانہ میں جنگلات کو بھی صاف کرنے کا سلسلہ جاری ہے۔ ان حالات میں ایسے قبائل کے لیے زمین تنگ ہوتی جارہی ہے۔ نیز معاشی منصوبہ بندی اور زرعی توسیعات کی وجہ سے بھی اس معیشت کے لیے اب مواقع باقی نہیں رہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آہستہ آہستہ یہ قبائل زراعت اور مزدوری کے پابند پیشوں میں ضم ہوتے جارہے ہیں۔ البتہ یہ بات ضرور تعجب خیز ہے کہ اب تک بھی غذا جمع کرنے والے قبائل کی قابلِ لحاظ آبادی کس طرح گذر بسر کرتی رہی ہے۔

(2) قدیم زراعت (Primitive Cultivation)

1961 کے اعداد و شمار کے مطابق آدی باسیوں کی جملہ آبادی کے 89.2 فیصد لوگ زراعت میں مصروف تھے۔ اس سے یہ بات واضح ہے کہ نہ صرف اس زمانہ میں تقریباً 90 فیصد لوگ زراعت پیشہ تھے بلکہ آئندہ کئی دہوں تک ان کی قابلِ لحاظ آبادی زراعت سے متعلق رہے گی۔ گویا قبائلی تمدّن میں زراعت کو بنیادی مقام حاصل ہے۔ لیکن زراعت کا جو طریقہ قبائلی سماج میں رائج رہا ہے وہ بہت ہی قدیمی اور پُرانا ہے۔ مثال کے طور پر بہت سے قبائل انتقالی کاشت (Shifting Cultivation) کے طریقہ پر کاربند ہیں۔ اس طریقہ میں آدی باسی کسی جنگل کو جلا دیتے ہیں اور اس کی زرخیز راکھ میں بیج بو دیتے ہیں۔ چنانچہ جنوبی ہندوستان، وسط ہند،

چھوٹا ناگپور، بنگال اور ہمالیہ کی ترائیوں نیز آسام میں حال تک بہت سے قبائل اس طریقہ سے کاشت کرتے رہے ہیں اس میں ہل اور جانور کی ضرورت نہیں پڑتی صرف کلہاڑیوں اور کھدائی کی لکڑیوں سے پورا کام چل جاتا ہے۔ لیکن حکومتی پالیسیوں کے تحت جیسے جیسے زراعت کے موجودہ طریقوں کی تشہیر اور ترویج ہوتی گئی انتقالی کاشت کا طریقہ ختم ہوتا گیا۔

سماجیاتی اور ثقافتی نقطۂ نظر سے انتقالی کاشت سے موجودہ کاشت کے طریقوں میں تبدیلی محض ایک معاشی تبدیلی نہیں ہے بلکہ اس کے بہت دُور رس تمدّنی اور نفسیاتی مضمرات بھی ہیں جن کو سابقہ حکومتوں نے بالخصوص برطانوی سامراج کے زمانہ میں نظر انداز کیا گیا۔ عام طور سے انتقالی کاشت کرنے والے آدی باسی پہاڑی ڈھلانوں اور جنگلات میں آباد ہوتے ہیں۔ ان کو ان میدانی علاقوں اور دریائی دوآبوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جہاں جدید زراعت پیشہ لوگ آباد ہوتے ہیں۔ یہ قبائل جنگل کو جلا کر کاشت کرتے ہیں اس لیے نہ انھیں ہل بیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ دیگر جانوروں کی۔ اس لیے گھر اور جانوروں کی نگہداشت اور دیکھ بھال سے بھی وہ بری الذمہ ہوتے ہیں۔ زندگی کے تعلق سے ان کا رجحان ہی بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اور یہی رجحان ان کی ثقافت یا تمدّن کی اساس ہوتا ہے۔ زرعی اصلاحات کو اسکیموں کے تحت جب ان آدی باسیوں کو جدید کاشت کے طریقوں سے پابند کر دیا گیا تو انھیں اپنی پوری تمدّنی آزادی اور بے فکری کھوکھلی نظر آنے لگی جس کا اثر زندگی کی دوسری اقدار پر بھی پڑا۔ نئی تبدیلیوں کی وجہ سے ان کی زندگی میں ایک خلاء اور کمی پیدا ہوئی۔ اس قسم کا ذہنی اور نفسیاتی کھچاؤ اور پیچیدگی سماجی زندگی کے توازن کو بگاڑ دیتی ہے۔ سماجیاتی اعتبار سے تبدیلی کے ہر پروگرام کی عمل آوری کے وقت اس قسم کے ذہنی تناؤ اور کشیدگی کو ممکنہ حد تک کم کرنا ضروری ہے تاکہ سماجی بے چینی سے افراد اور گروہوں کو محفوظ رکھا جا سکے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انتقالی کاشت کے طریقہ کی حمایت کی جائے یا اس کی سرپرستی کی جائے۔ بلکہ سماجی اور معاشی زندگی میں تبدیلیوں کی منصوبہ بندی کے وقت ایسے متبادلات تلاش کیے جائیں جو سماجی گروہوں کو خواہ وہ آدی باسی ہوں یا شہری، ممکنہ حد تک سماجی اُلجھن اور عدم توازن سے محفوظ رکھ سکیں۔

انتقالی کاشت کے آدی باسیوں میں زمین عام طور سے کمیونٹی یا قبیلہ کی ملکیت متصور ہوتی تھی۔ یا پھر مختلف خیل مشترک طور سے کسی خاص خطّہ کی اراضی کے مالک سمجھے جاتے تھے جو اپنے افراد میں زمین کو تقسیم کر دیتے تھے۔ زمینات کی تقسیم یا تو سال بہ سال ہوتی تھی یا پھر ہر تیسرے یا پانچویں سال قبیلہ کے افراد میں اسے تقسیم کر دیا جاتا تھا چنانچہ یہ طریقہ اب بھی وسطی ہندوستان کے قبائل میں پایا جاتا ہے۔

موریا اور گپتا سلطنتوں کے قیام کے بعد ہندوستان میں زمین کی ملکیت یا حقیقت اراضی کے پرانے قبائلی رواج میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ یہ نئی سماجی تنظیم شاہی یا جاگیردارانہ نظام پر مشتمل تھی جس میں زمینات یا تو راجہ کی ملکیت ہوتی تھیں یا پھر اس کے امراء اور جاگیرداروں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے جو اپنے اپنے علاقوں میں اپنی حسب مرضی کاشتکاروں میں بانٹتے اور ان سے محصول وصول کرتے تھے اراضی کی ملکیت کا یہ نیا طریقہ قبائلی سماج پر بھی اثر انداز ہوا چنانچہ منڈا (Mundas)، گونڈ (Gonds)، کورکو (Korkus) اور بھیل (Bhils) قبائل میں بھی سرداروں کا انتخاب ہونے لگا جو زمین کے مالک بن گئے۔ اور ان کے وسیع علاقوں میں بھی جاگیردارانہ قسم کی تقسیم اراضی کا رواج شروع ہو گیا۔ اس تبدیلی کی وجہ سے قبائلی سماج کے پورے ڈھانچہ اور ان کے تمدن پر دور رس اثرات مترتب ہوئے جس کے نتیجہ کے طور پر قبائلی سماج میں بھی بغاوت اور استحصال کے خلاف شدومد سے مخالفت کا جذبہ پیدا ہوا چنانچہ ہو (Hos)، سنتھال (Santhals)، منڈا (Mundas)، مالیر (Maler)، اور کول (Kols) قبائل نے برطانوی استحصال کے خلاف کئی بار علم بغاوت بلند کیا۔

مغربی ہندوستان میں بھی جاگیردارانہ نظام نے قبائل کی زمینات کے علاقوں کو بہت ہی محدود کر دیا تھا۔ اور اس علاقہ میں بھی بھیل (Bhils)، بائک ڈاز (Baikdas) اور کولی (Kolis) آدی باسی گروہوں نے کئی بار خوں ریز بغاوتیں کیں۔ آسام میں زمین قبیلہ یا خیل کی ملکیت ہوتی تھی لیکن جیسے جیسے آسامی اور بنگالی کاشتکار آدی باسی سماج کے علاقوں میں دست اندازی کرتے گئے ان کی محدود اور قدیم زراعت کو عظیم نقصانات کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ آدی باسی اس موقف میں نہ تھے کہ وہ نسبتاً ترقی یافتہ علاقوں کے کاشتکاروں سے مقابلہ کر سکتے۔

اس کے برخلاف جنوبی ہندوستان میں بیشتر قبائل غذا جمع کرنے والے یا انتقالی کاشت کرنے والے تھے۔ جب تک کہ زمینات کی قلت نہ تھی ان کے لیے یہ آسان تھا کہ نئے میدانوں اور جنگلات میں انتقالی کاشت اور غذا جمع کرنے کے لیے منتقل ہو جاتے تھے لیکن جیسے جیسے ہندوستان کی آبادی بڑھتی گئی ان کا عرصہ زندگی تنگ ہوتا گیا۔ اور غذا جمع کرنے یا انتقالی کاشت کے پرانے طریقے قابل عمل نہیں رہے۔ جس کے نتیجہ کے طور پر ایسے آدی باسی سماجوں کو سخت معاشی دشواریوں سے دوچار ہونا پڑا۔

آزادی کے بعد حکومت ہند نئے کارخانوں اور فیکٹریوں کے قیام نیز بڑے بڑے ہائیڈرو الیکٹرک پروجکٹ اور ڈیم کی تعمیر کے لیے وسیع زمینات حاصل کر رہی ہے۔ ایسے بہت سے پروجکٹ اور

اسکیمیں ان علاقوں میں شروع کی گئی ہیں جو پہلے قبائلی تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومت نے کچھ معاوضہ ادا کرکے آدی باسیوں سے ان زمینات کو حاصل کرلیا ہے۔ لیکن چونکہ آدی باسی سرمایہ کاری کے جدید فن اور طریقوں سے واقف نہیں اس لیے اکثر صورتوں میں حاصل شدہ یہ رقومات تیز رفتاری سے خرچ ہوگئیں جس کا لازمی نتیجہ ان کی معاشی تباہی اور بدحالی ہے۔ 1961 تک (14113) قبائلی خاندان (62228) ایکڑ اراضی سے محروم ہوگئے اور ان تمام گھرانوں کو (8314) ایکڑ زمین پر باز آباد کیا گیا۔ زمینات سے یہ محرومی ان کی پوری زندگی کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکتی۔ ڈھیبر کمیشن (Dhebar Commition) کے مطابق گجرات میں (20) فیصد آدی باسی اپنی زمینات سے محروم ہوگئے۔ مدھیہ پردیش میں 60-1959 کے دوران (135) قبائلی خاندان بے گھر ہوگئے جس میں سے صرف (80) خاندانوں کو باز آباد کیا جاسکا۔ ان مثالوں سے ان مسائل کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو انھیں معاشی اور سماجی زندگی میں پیش آئے۔

زراعت کے علاوہ آدی باسی بعض حرفوں اور صنعتوں کا علم اور فن بھی رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض لوہار، چٹائی بنانے والے، ٹوکری ساز، بُننے والے، لکڑی کا کام کرنے والے، اور سنگتراش آدی باسی بھی ہیں۔ گو کر ان کی فنّی لیاقت اور نفاست ان کے محدود علم اور تجربہ کے مطابق ہے لیکن بہرحال اپنی ضروریات کی بیشتر اشیاء آدی باسی خود بھی بنالیتے ہیں۔ بعض قبائل ایسے بھی ہیں جو جانور پالتے اور گلہ بانی کرتے ہیں۔ اس قسم میں نیم آدی باسی سماج بھی شامل ہیں چنانچہ کاوندار (Kavundar)، اڈیار (Idayar)، ٹوڈ (Todas) اور لمانا (Lamanas) جنوبی ہندوستان کے قبائل ہیں جو جانور پالتے ہیں۔ نیز اہیر (Ahirs)، گوجر (Gujars)، ڈھنگر (Dhangars) بھی جانور پالنے والے نیم آدی باسی سماج ہیں۔ بعض قبائل مثلاً بھوئی (Bhois)، دہی مار (Dhimars)، موگر (Mogers)، پاروار (Paravar)، بگاٹا (Bagatas)، والر (Valar) اور آریار (Aryar) مچھلیوں کا شکار کرتے ہیں لیکن ان قبائل کے جانور مثلاً بھیڑ، بکریاں، گائے بھینس پالنے کے طریقے بہت پُرانے ہیں۔ ان کی ماہی گیری کا بھی طریقہ بہت قدیم ہے اس لیے معاشی نقطۂ نظر سے زیادہ منفعت بخش نہیں ہوتا لیکن بہرحال ان کی اپنی ضروریات کی تکمیل میں ان پیشوں سے کافی مدد ملتی ہے۔

تثاقف (Acculturation)

قبائلی سماج کی معاشی زندگی کا سرسری جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وہ موجودہ دَور

قبیلہ کونڈا ریڈی کا فرد (آندھراپردیش)
ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھراپردیش کے شکریہ کے ساتھ)

گوداری
حمل ونقل کا اخاص قبائلی طریقہ
(اراکو وادی وزیگاپٹنم) آندھرا پردیش
(ٹرائبل ویلفیئر ڈپارٹمنٹ آندھراپردیش کے شکریہ کے ساتھ)

کی معاشی زندگی کی دَوڑ میں کس قدر پیچھے ہیں۔ اب جب کہ ہندوستان آزاد ہو چکا ہے قومی نقطۂ نظر سے تمام گروہوں کی ہمہ جہتی ترقی ملک کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ اس لیے اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ آدی باسی سماج کو بھی موجودہ دَور کی معاشی اور سماجی جدوجہد میں مساوی حصہ اور موقع دیا جائے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا آدی باسی خود سماجی تبدیلیوں کے لیے تیار ہیں؟ کیونکہ جب تک کوئی گروہ ذہنی اعتبار سے کسی اجتماعی مقصدی جدوجہد کے لیے آمادہ نہ ہو اس وقت تک ان مقاصد کا حصول ممکن نہیں اور اگر کسی دباؤ کے تحت خارجی اثرات کے ذریعہ تبدیلیاں لانے کی کوشش کی جائے تو اس کی وجہ سے بجائے مفید نتائج برآمد ہونے کے سماجی کشیدگی اور تناؤ میں اضافہ ہوتا ہے۔ کسی ثقافت یا تمدّن کا دوسری ثقافت یا تمدّن میں تدریجی انجذاب یا انضمام تثاقف (Acculturation) کہلاتا ہے۔ ای۔ ادمسن ہوئبل (E. Adamson Hoebel) کے الفاظ میں:

Acculturation is "The process of interaction between two societies by which the culture of the society in the subordinate pasition is drastically modified to conform "to the culture of the dominant society"[1]

یعنی تثاقف دو سماجوں کے درمیان بین عمل کا ایسا طریق ہے جس کے ذریعہ ماتحت موقف کے سماج کا تمدن بڑی تیزی سے حاوی سماج کے تمدن سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے تبدیلی کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔

ہر سماج میں دو رجحانات بہ یک وقت پائے جاتے ہیں: پہلا رجحان تو یہ ہوتا ہے کہ کسی سماج کا تمدّن اور اس کے ادارے، خواہ وہ دوسروں کی نظر میں کتنے ہی پسماندہ یا قدیمی کیوں نہ ہوں اس سماج کے افراد کو ذہنی تحفظ کا احساس عطا کرتے ہیں۔ اس لیے عام طور سے لوگ زندگی کے آزمودہ طریقوں سے گریز میں ہچکچاہٹ محسوس کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس سماج کے کچھ افراد میں یہ احساس بھی پایا جاتا ہے کہ تبدیلی بقاء اور استحکام کے لیے ضروری ہے۔ گویا تبدیلی اور عدم تبدیلی کے رجحانات ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں جب ہم قبائلی سماج پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا

---

[1] E. Adamson Hoebel's "Manim the Primtive world" New youk 1949. P.495.

ہے کہ بالعموم آدی باسیوں میں تبدیلیوں سے گریز بلکہ مخالفت کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ ماضی میں آدی باسی سماج مختلف ادوار میں مسلّط اور حکمراں گروہوں اور جماعتوں کے استحصال کا شکار رہے ہیں۔ جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ قبائلی لوگوں میں خارجی دُنیا کے تعلّق سے عدم اعتماد اور شبہہ کی جڑیں بہت مضبوط ہوگئیں حتیٰ کہ آزادی کے بعد بھی ترقیاتی اسکیموں کی عمل آوری کے مواقع پر یہ محسوس کیا گیا کہ قبائلی سماج دوسروں کی نیت اور خلوص پر شبہ کی نظر رکھتے ہیں۔ غالباً تاریخی تلخ تجربے اس کا اہم سبب ہیں۔ بہرحال زندگی کے موجودہ تیز دھارے میں ان گروہوں کو علاحدہ اور بے تعلق نہیں رکھا جا سکتا۔ سماجی پستی یا پسماندگی کا ایک بڑا سبب معاشی پستی ہے۔ اجتماعی گروہوں کی معاشی سرگرمیوں میں جیسے جیسے اضافہ ہوتا جاتا ہے زندگی کے تمام تخلیقی میدانوں میں اس کی وجہ سے فرق پیدا ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ موجودہ دَور میں سماجی فلاح اور بہبود کے لیے معاشی ترقّی کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ لیکن سماجی اور تمدّنی اعتبار سے مشکل یہ ہے کہ معاشی شعبہ ہائے زندگی کو دیگر شعبہ جات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب آدی باسی سماجوں کی معیشت کو بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کی وجہ سے زمینی معیشت، حقِ ملکیت، وراثت، خاندانی تعلّقات، رسم و رواج، زندگی کے تعلّق سے رجحانات بلکہ نظریہ زندگی تک پر اثرات پڑتے ہیں۔ گویا ایک معاشی تبدیلی کے زنجیری سلسلہ میں پورا تمدّن متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ بات پہلے بھی کہی جا چکی ہے کہ تمدّن اجتماعی زندگی کی توقعات، آرزوؤں اور رجحانات کا سرچشمہ ہوتا ہے۔ جب کوئی تمدّن بڑی حد تک تبدیلی کا شکار ہو جائے تو گروہوں کے ماضی اور حال کے درمیان رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ جس سے بہت بڑا ذہنی اور نفسیاتی خلاء پیدا ہوتا ہے جو کشیدگی اور تناؤ کا باعث ہوتا ہے۔ اسی لیے تمدّن کی غیر معمولی تیز تبدیلی سماجیاتی اعتبار سے ہمیشہ خطرناک نتائج کا باعث سمجھی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اجتماعی ارتقاء اور پیش رفت کے لیے تبدیلیوں کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے کہ تبدیلیوں یا تناقف کی رفتار میں ایسا توازن پیدا کیا جائے جو افراد کو ممکنہ حد تک ذہنی کشیدگی اور اُلجھن سے محفوظ رکھ سکے۔

ہر وہ تبدیلی جو شعوری آمادگی کا نتیجہ ہوتی ہے اس سے ذہنی اُلجھن یا کشیدگی نہیں پیدا ہوتی۔ اس لیے قبائلی سماج کو ترقّی کی دوڑ میں شریک کرنے کے لیے اس سماج کے افراد میں خود اعتمادی اور تبدیلیوں کی اہمیت اور اس سے آگاہی پیدا کرنے کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ یہ نسخہ جتنا آسان نظر آتا ہے اس کی عمل آوری اتنی ہی زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ موجودہ دَور کے تقاضوں

اور سماجی پیچیدگیوں سے آگاہی اور اس کا ادراک صرف ایک خاص ذہنی سطح پر پہنچنے کے بعد ممکن ہے۔ اس کے لیے تعلیم اور پروپگنڈہ کے وسیع پروگرام کی مدت دراز تک ضرورت ہوگی۔

جہاں تک ہندوستان کے آدی باسیوں کا تعلق ہے۔ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ذہانت کے اعتبار سے اس سماج کے افراد دوسروں سے پیچھے نہیں۔ ظاہر ہے کہ شہری معیارات پر قبائلی ذہن کو جانچنا غیر سائنسی ہوگا لیکن جب ان کے ماحول اور فکری رجحانات کے اعتبار سے ان کی ذہنی سطح کا جائزہ لینے کی کوشش کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں وہ تمام صلاحیتیں موجود ہیں جو متمدّن سماج کے افراد میں نظر آتی ہیں۔ لیکن ان کی زندگی کا پورا نقشہ اور تمدّن کے تمام اجزا اس قدر مختلف ہیں کہ موجودہ تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے ذہنی اور عملی میدان میں آدی باسیوں کو ابھی طویل مسافت طے کرنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانیات دانوں کا کام بہت نازک اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ محض زمینات تقسیم کر دینے یا قریبی علاقوں میں فیکٹریاں قایم کر دینے سے قبائلی افراد کے مسائل حل نہیں ہو سکتے۔ اس کے لیے زندگی کے ہر شعبے میں تبدیلیوں کی جن جن منزلوں سے ان افراد اور گروہوں کو گذرنا پڑے گا۔ انھیں ہر موقع پر مطابقت اور تحفّظ کا یقین ہونا ضروری ہے۔ ورنہ بہت کچھ ہوتے ہوئے بھی یہ معاشرہ سخت اضطراب اور بے چینی کا شکار ہو جائے گا۔ قبائلی سماج جس آزاد منشی اور بے فکری کا عادی ہے اور جس کے لیے صدہا سال سے زندگی کی تمام صعوبتوں کو بھی اس نے قبول کر رکھا ہے اس سے یکلخت بے تعلقی اور زندگی کے ہر شعبہ میں پابندی اور وابستگی پیدا کرنے کے سلسلہ میں جو دشواریاں اس سماج کے افراد کو پیش آرہی ہیں۔ اس کا اندازہ خارجی مشاہدہ سے پوری طرح ممکن نہیں۔ دراصل یہ تبدیلیاں ایک انقلاب کا پیش خیمہ ہیں اس لیے یہ مسئلہ بہت ہی نازک اور ذمّہ دارانہ غور و فکر اور منصوبہ بندی کا مستحق ہے۔

سماجی ڈھانچہ

ہندوستان کے قبائلی سماج کا ڈھانچہ اور اس کی ساخت بہت ہی پیچیدہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان آدی باسیوں کی سماجی تنظیم مختلف نسلی اور تمدّنی گروہوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ہندوستان کے آدی باسی مختلف ثقافتوں سے تعلق رکھتے ہیں اور مختلف تاریخی ادوار میں یہ اس ملک میں آباد ہوئے نیز ان کی سماجی زندگی پر دیگر فاتح اور طاقتور سماجی گروہوں کے تمدّنوں کا بھی اثر پڑا ہے تبدیلیوں کے ان بے شمار عوامل کی وجہ سے قبائلی سماج کا ڈھانچہ اور

زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔

خانہ بدوش غذا جمع کرنے والے قبائل کا سماجی ڈھانچہ بڑی حد تک خاندان کی بنیاد پر قائم ہے۔ عام طور سے بہت سے خاندان رشتوں کے بندھن میں متحد ایک گروہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو ایک ساتھ رہتے، شکار کرتے اور غذا جمع کرتے ہیں اور اس جدّوجہد کے دوران جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اس سماج کے تمام لوگ ایک دوسرے کے ذمہ دار ہوتے ہیں اور ضرورت، بیماری اور بڑھاپے میں ایک، دوسرے کی مدد کرتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان کی سماجی زندگی صرف ان کے گروہ تک ہی محدود رہتی ہے بلکہ تقریبات اور شادی بیاہ کے موقعوں پر بھی قبائلی سماج کے وسیع تر حلقے مل جل کر حصہ لیتے ہیں۔

عام طور سے غذا جمع کرنے والے قبائل میں خارجی ازدواجی (Exogamy) طریقہ رائج ہے جس کی وجہ سے مقامی گروہ کے افراد کو اپنے گروہ سے باہر شریکِ حیات کی تلاش کرنی پڑتی ہے۔ ان آدی باسیوں میں شادی کا رشتہ کمزور ہوتا ہے۔ طلاق کی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں عصمت فروشی کے واقعات پائے جاتے ہیں۔ لیکن عام طور سے ایسے واقعات جنگلاتی قبائل میں نہیں پائے جاتے۔ بلکہ یہ ان ہی قبائل تک محدود ہیں جو میدانی علاقوں کی دیہی بستیوں کے قرب و جوار میں پائے جاتے ہیں۔ عام طور سے گروہ کا سب سے بوڑھا مرد سردار مانا جاتا ہے۔ لیکن ایسی بھی مثالیں ملتی ہیں جہاں نوجوان لوگ بھی سردار پائے گئے ہیں۔ ان قبائل کے سردار کو زیادہ اختیارات حاصل نہیں ہوتے لیکن بالعموم حکومت پولیس اور دوسرے گروہوں سے نمائندگی کا فرض یہی سردار ادا کرتے ہیں۔

شمال مشرقی وسط ہند کے بعض قبائل نے خیل (clan) کے نظام (System) کو برقرار رکھا ہے۔ لیکن جنوبی ہندوستان کے خانہ بدوش قبائل خاص طور سے کیرالا کے قبائل نے مادر نسبی نظام (Matrilineal System) کو برقرار رکھا ہے۔ بعض قبائل میں اس کی وجہ سے خاندانی نظام انتشار اور طوائف الملوکی کا شکار ہو گیا ہے۔ طلاق کی شرح بہت بڑھ گئی ہے۔ اور جنسی بے راہ روی کو ان گروہوں میں نظر انداز کیا جانے لگا ہے۔ یہ قبائل بھی چھوٹے گروہوں میں منقسم ہیں۔ ان گروہوں کے سردار بھی عارضی یا مستقل ہوتے ہیں اور ان کے اقتدار کا انحصار زیادہ تر ان کی ذاتی شخصیت اور کردار پر ہوتا ہے۔

ایسے قبائل کا سماجی ڈھانچہ جو قدیم کاشت کے طریقوں پر کار بند ہیں، نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ

ہے ۔ غذا جمع کرنے والے قبائل میں نیوکلیر (Nuclear) یعنی ایک اکائی خاندان کا رجحان پایا جاتا ہے لیکن کاشت کرنے والے قبائل میں خاندان وسیع تر ہوتے ہیں ۔ اور اکثر مشترک خاندان پائے جاتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس خاندان میں جتنے زیادہ مرد مزدور اور کام کرنے والی عورتیں ہوں گی اسی تناسب سے زراعتی کاروبار میں سہولت حاصل ہوگی ۔ اسی لیے خاندان کے ڈھانچہ میں توسیع کو پسند کیا جاتا ہے ۔ چونکہ زمینی کاشت کی وجہ سے گاؤں مستقلاً آباد ہوجاتے ہیں اور لوگوں میں مستقل طور سے ایک ہی جگہ رہنے اور ساتھ کام کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے ۔ اس لیے کاشت کرنے والے قبائل کے دیہاتوں اور علاقوں میں کمیونٹی کا احساس زیادہ ہوتا ہے ۔ ان گروہوں میں بھی خارجی ازدواجی طریقہ پایا جاتا ہے ۔ اس قاعدہ کے مطابق اپنے گاؤں سے باہر شادی کا رواج ہے یعنی ایسے افراد جن کے آباء واجداد اسی گاؤں کے رہنے والے تھے آپس میں شادیاں نہیں کرتے ۔ ایک ہی گاؤں میں رہنے والے لوگوں کے مابین جو اتحاد اور اتّفاق پایا جاتا ہے اس کو مذہبی تقدّس کا درجہ حاصل ہوتا ہے ۔ جو شخص مرجائے اس کے آخری رسومات اس کے آبائی گاؤں میں منائے جاتے ہیں ۔ یہ رواج وسطی ہندوستان کے منڈا اور گونڈ قبائل میں آج بھی پایا جاتا ہے ۔

عام طور سے کسی حوصلہ مند فرد اور اس کے رشتہ داروں کی کوششوں کے نتیجہ میں کوئی نیا گاؤں آباد ہوتا تھا ۔ چونکہ یہ لوگ ایک ہی سلسلہ سے تعلّق رکھتے تھے اس لیے خارجی ازدواجی طریقہ پر عمل کرتے تھے ۔ البتہ بعد میں کچھ نئے خاندان بھی اگر ایسے گاؤں میں آباد ہوجاتے تھے جنھیں رفتہ رفتہ دیہی کمیونٹی میں مساویانہ درجہ حاصل ہوجاتا تھا ۔ لیکن عام طور سے دیہی کمیونٹی ایک ہی قبیلے کے افراد پر مشتمل ہوتی تھی جو پیدائش اور موت کی رسومات متحد طور سے ادا کرتے تھے ۔ دیہی کمیونٹی کے فرائض میں ازدواجی اختلافات کے مسائل کا حل ۔ جائداد کے فیصلے ۔ آپسی اختلافات کا حل وغیرہ شریک تھے جو قبائلی قانون کے مطابق طے پاتے تھے ۔ قبائلی قانون کی روسے مجرم کو سزا دی جاتی تھی ، جرمانہ عائد کیا جاتا تھا یا سماجی مقاطعہ کیا جاتا تھا ۔

بیشتر زراعت پیشہ قبائل خیل (clan) کے نظام پر قایم ہیں ۔ خیل کا نظام کسی مورث اعلا کی شخصیت کے اطراف قایم ہوتا تھا نہ کہ اس کا کوئی تعلّق کسی جگہ ، گاؤں ، یا علاقائی نظام سے ہوتا تھا ۔ البتہ بعض قبائل مثلاً گونڈ اور بائیگا (Baigas) ہیں جو وسطی ہند میں آباد ہیں ، دونوں طریقے ساتھ ساتھ رائج ہیں ۔ یعنی اس کے تحت مورث اعلا اور مقام دونوں کو اہمیت حاصل ہے لیکن اس کی وجہ سے ان کی سماجی تنظیم کے سمجھنے میں مزید پیچیدگی پیدا ہوجاتی ہے ۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ

چونکہ ایک خیل مدّتوں تک کسی خاص گاؤں سے مخصوص تھا اس لیے خیل اور گاؤں میں ناقابلِ تقسیم امتزاج پیدا ہو گیا۔ قبائلی دیہی کمیونٹی میں قریبی تعلّقات اور اتحاد پایا جاتا ہے اور جس گاؤں میں دوسرے خیل کے لوگ آباد ہیں وہ بھی آپس میں متّحد نظر آتے ہیں اور ان سب پر دیہی کمیونٹی کو پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

جہاں تک 'مادر نسبی' (Matrilineal) سماجی ڈھانچہ کا تعلق ہے اس میں خیل کا اثر زیادہ ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال آسام کے کھاسی (Khasis) اور گارو (Garos) قبائل ہیں۔ اکثر صورتوں میں ان علاقوں میں ایک گاؤں میں ایک ہی خیل (clan) آباد ہوتا ہے جس کا سلسلہ 'مادر نسبی' (Matrileneal) ہوتا ہے۔ اس خیل کی سردار عورت ہوتی ہے جو عام طور سے گاؤں کے سب سے اونچے اور پُرانے خاندان کی فرد ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ خیل کے کاروبار عورت ہی چلائے بلکہ اکثر صورتوں میں اس عورت کا بھائی اپنی بہن کے نام سے انتظامات کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ اس طرح مرد کو بہرحال اختیارات کے استعمال کا موقع ملتا ہے۔ رشتہ داری کے تعلّقات اتنے مضبوط ہوتے ہیں کہ شوہر یا بیوی رشتہ داری کے گروہ سے علاحدگی کا تصور بھی نہیں کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ نہیں رہتا بلکہ مقررہ رواج کے مطابق کبھی کبھی آتا جاتا رہتا ہے۔ اس طریقہ کو 'مہمانی شادی' (visit marriage) کہتے ہیں ماضی میں یہ طریقہ منی پور کے ناگا قبائل اور کھاسی قبائل میں پایا جاتا تھا۔

بہت سے قبائل کے خیل (clan) ٹوٹم (Totem) میں یقین رکھتے ہیں اور ٹوٹم کا طریقہ مختلف اشکال میں ہندوستان کے مختلف علاقوں میں پایا جاتا ہے۔ صرف انتہائی شمالی اور انتہائی جنوبی ہندوستان میں یہ طریقہ رائج نہیں۔ ٹوٹم کا طریقہ سب سے زیادہ وسطی ہندوستان میں نظر آتا ہے جہاں سے یہ غالباً بہار، اڑیسہ، مہاراشٹرا، آندھرا اور کرناٹک میں پھیلا ہوا ہے۔

جن آدی باسی سماجوں نے ہندو مت اختیار کر لیا ہے وہاں 'خارجی ازدواجی' طریقہ ختم ہو گیا ہے۔ اور ہندو طریقہ کے مطابق سات یا تین رشتوں کی حد تک شادی ممنوع ہے۔ خارجی ازدواجی طریقہ اس وقت بھی قابلِ عمل نہیں رہ جاتا جب کسی قبیلہ کی آبادی اتنی محدود ہو جائے کہ مختلف خیل میں شادی کے مواقع ہی نہ رہیں۔ کیونکہ قبائل عام طور سے داخلی ازدواجی ہوتے ہیں جن کے تحت مختلف خیل کے درمیان خارجی ازدواجی طریقہ کا رواج رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر آبادی بہت مختصر ہو جائے تو شادی کے مواقع بھی محدود ہو جاتے ہیں یا پھر آ

اور پارجا قبائل اسی صورتِ حال سے دوچار ہیں۔ بہرحال آدی باسی سماج کی داخلی تنظیم بڑی حد تک معین رسم و رواج کے مطابق ہوتی ہے جس سے گریز اس سماج کے افراد کے لیے مکمل قطع تعلق کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

سیاسی تنظیم

ہندوستان میں آدی باسی سماج کی سیاسی تنظیم آزادی کے بعد نئی تبدیلیوں سے بڑی حد تک متاثر ہوئی ہے لیکن اب بھی اس رنگارنگ سماج کے سیاسی ادارے مختلف اشکال اور نمونوں کی صورت میں ملک کے طول و عرض میں پائے جاتے ہیں۔ بہت سے خانہ بدوش، غذا جمع کرنے والے اور شکار کرنے والے قبائل میں نظم و نسق اور قانونی معاملات بڑی حد تک گروہی خاندانوں کے سربراہوں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ ان قبائل میں قبائلی سردار نہیں ہوتا بلکہ خاندانی گروہوں کے سربراہ ہوتے ہیں۔

قدیمی کاشت کرنے والے قبائل میں دیہی کمیونٹی کا انتظام کرنے والی جماعت بزرگوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسے 'پنچ' یا 'پنچایت' کہتے ہیں۔ اس طریقہ میں کوئی سردار نہیں ہوتا بلکہ 'سرپنچ' ہوتے ہیں۔ ان سرپنچوں کو اپنے تحت کے لوگوں پر زیادہ اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ قبائلی گروہ کے فلاحی مسائل نیز نسلی اور رسوماتی معاملات میں دیہی کمیونٹی کے بزرگوں یا بالغوں کی ایک کونسل منتخب کی جاتی ہے جو ان معاملات کی دیکھ بھال کرتی ہے۔ بعض ایسی بھی صورتیں پائی جاتی ہیں جب مختلف گاؤں کی کونسل کے سرپنچ اہم مسائل حل کرنے کے لیے یکجا ہوتے ہیں۔

وسطی ہندوستان کے شمال مشرقی علاقہ کے قبائل، جن کی آبادی بھی کافی بڑی ہے اور جنھیں اپنی اہمیت کا شعور ہے ان کی سیاسی تنظیم زیادہ وسیع اور پیچیدہ ہوتی ہے۔ ان قبائل میں نہ صرف دیہی کونسل اور بااثر سرپنچ ہوتے ہیں بلکہ مختلف گاؤں کے سرپنچوں کی ایک مشترک کونسل بھی ہوتی ہے جو ان گاؤں کی کمیونٹی کے مسائل پر غور و فکر کرتی ہے۔ اس کونسل کی سالانہ میٹنگ بھی ہوتی ہے جو خاص رسومات کے ساتھ شروع کی جاتی ہے پچھلے زمانہ میں ان دیہی کمیونٹی کے سربراہوں نے وسیع اختیارات حاصل کر لیے تھے اور راجاؤں کا طریقہ اپنا لیا تھا۔ اور بعض صورتوں میں اپنے قبائلی عوام کے لیے اس طرزِ عمل کی بنیاد پر خطرناک نتائج کا باعث ثابت ہوئے۔

ہندوستان کے مشرقی علاقوں اور آسام میں قبائل کی جمہوری کونسل کے ساتھ ساتھ سرداروں کی تنظیم بھی قائم تھی جو یا تو موروثی ہوتے تھے یا پھر ان کا انتخاب کیا جاتا تھا بعض قبائل میں طبقاتی درجہ بندی بہت واضح نظر آتی ہے مثلاً ان میں شاہی خاندان، عوام اور غلاموں کے بھی طبقے پائے جاتے ہیں۔ بعض قبیلوں میں کھلے میدان میں اسمبلی ہوتی ہے جس میں مقدمات کی سماعت نیز قبائلی پالیسی اور انتظامی امور پر غور وفکر کیا جاتا ہے یہ ایک قسم کا دربار ہوتا ہے جس میں تمام لوگ جمع ہوتے ہیں اور قبیلہ کے اکثر مسائل پر غور وفکر کرتے ہیں۔

ہندوستان کے قبائلی سماج میں قدیم زمانہ سے پنچایتوں کا طریقہ رائج ہے۔ آزادی کے بعد مہاتما گاندھی اور دیگر رہنماؤں نے اس بات کی کوشش کی اور اب بھی یہ کوشش جاری ہے کہ پنچایت کے طریقہ کو قبائلی اور غیر قبائلی دیہی سماج میں باقی رکھا جائے۔ لیکن اس تجربہ کے دوران بعض دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مثال کے طور پر پہلی دشواری تو یہ پیدا ہوئی کہ حکومتی نظم ونسق کے تحت ہونے کے باوجود پنچایتی طریقہ بڑی حد تک ایک متوازی اختیارات کا حامل رہا جس کی وجہ سے بہت سی انتظامی مشکلات پیش آئیں۔ اس سلسلہ کی دوسری دشواری یہ ہے کہ روایاتی پنچایت کا جو طریقہ قبائلی سماج میں رائج تھا وہ موجودہ پنچایتی نظام سے کسی قدر مختلف تھا جس کی وجہ سے روایاتی پنچایتی نظام کو زوال اور انحطاط کا سامنا کرنا پڑا ان مسائل کی وجہ سے پنچایت کے طریقہ کی عمل آوری میں ہر قبیلہ اور علاقہ میں الگ الگ مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔

ہندوستان کے بعض قبائل میں زمانہ قدیم سے خود اختیاری حکومت (Self Rule) کا احساس اور شعور شدت سے موجود رہا ہے۔ حتیٰ کہ بعض قبائل مکمل خود مختاری کے بھی خواہاں رہے ہیں۔ خود اختیاری کا یہ رجحان جنوبی ہندوستان کے قبائل میں نہیں نظر آتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ان علاقوں میں قبائلی آبادی بہت منتشر اور غیر موثر ہے۔ چنانچہ چھوٹا ناگپور کے قبائل سیاسی اعتبار سے بہت زیادہ متحد اور طاقتور رہیں۔ کیونکہ ان کے پاس خود اختیاری کی روایت بہت زمانہ سے چلی آرہی ہے بلکہ ان کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ ماضی میں ان کی اپنی حکومت اور حکمراں رہے ہیں۔ جھارکھنڈ تحریک اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ جے پال سنگھ جو ایک تعلیم یافتہ منڈا لیڈر تھا۔ اس نے جھارکھنڈ تحریک کی زبردست قیادت کی۔ اس کے انتقال کے بعد اگرچہ کہ یہ تحریک کمزور پڑ گئی اور اس کمزوری میں اس علاقہ کے غیر قبائلی عوام اور حکومت کا ہاتھ رہا ہے تاہم خود اختیاری کا شعور ان آدی باسیوں میں اب بھی موجود ہے چنانچہ اب بھی وہ اس بات کے خواہشمند ہیں۔

کہ وہ ہندوستانی ڈھانچہ ہی میں اپنی ایک خود اختیار (Autononey) حکومت قایم کریں۔

اسی طرح ناگالینڈ میں میزو (یا لوشائی Lushain) قبائل نے خود اختیاری کا مطالبہ کیا بلکہ وہ مکمل خود اختیاری کے بھی خواہشمند تھے۔ ناگا تحریک کے پیچھے بیرونی حکومتوں کا بھی ہاتھ رہا ہے۔ اس تحریک کے اکثر رہنما عیسائی رہے ہیں کیونکہ یہی طبقہ ان قبائل میں بااثر اور تعلیم یافتہ ہے اور مسلسل اس بات کی کوشش کرتا رہا ہے کہ اس علاقہ میں عیسائی اثر کی ایک ریاست قایم کی جائے۔

ذات پات کے اثرات

بنیادی اعتبار سے آدی باسی سماج ذات پات کی درجہ بندیوں سے آزاد تھا لیکن ذات پات کے نظام کا تانا بانا ہندوستانی سماج پر اس قدر محیط رہا ہے کہ قبائلی سماج بھی اس کی دست برد سے کلیتہً محفوظ نہیں رہ سکا۔ اور جہاں جہاں بھی قبائلی سماج اور قریبی وسیع تر سماج کے مابین تعلقات پیدا ہوئے۔ ذات پات کے اثرات کسی نہ کسی حد تک قبائلی سماج پر بھی مرتب ہوئے جس کے اسباب مختلف مقامات پر جدا جدا ہیں۔ بالعموم ہندو سماج نے آدی باسیوں سے تعلقات کے دوران اپنی روایات کے مطابق ان کی درجہ بندی کی بھی شعوری یا غیر شعوری کوشش کی۔ آدی باسی سماج کو ذات پات کے نظام میں درجہ عطا کرنے کے لیے جن معیارات کو وسیع تر ہندو سماج نے اپنے پیش نظر رکھا ان میں آدی باسیوں کے عادات، غذا اور سلوک شامل ہیں۔ جو قبائل گائے کا گوشت کھاتے اور دوسرے گندے جانوروں کا گوشت استعمال کرتے یا ایسے پیشے اختیار کرتے ہیں جو وسیع تر سماج میں پست سمجھے جاتے ہیں ایسے قبائل کو ملیچھ یا اچھوت کا درجہ دیا گیا۔ چنانچہ شمالی اور جنوبی ہندوستان کے بہت سے خانہ بدوش قبائل اس زمرہ میں شامل ہیں۔

اگر کوئی قبیلہ دولتمند اور طاقتور ہو تو اس کے تعلق سے ذات پات کے تعین میں ہندو نقطۂ نظر نسبتاً نرم رہا ہے۔ اگر ایسے قبائل کے بعض رواج ہندوؤں کے لیے انتہائی ناپسندیدہ ہوں مثلاً شراب نوشی، طلاق، عقد ثانی، گائے یا سور کا گوشت کھانا وغیرہ تو بھی ایسے سماج کو نسبتاً اعلا مرتبہ دیا گیا ہے۔ بشرطیکہ یہ قبائل عام ہندو معاشرہ سے ایک خاص فصل قائم رکھ سکیں لیکن جیسے ہی ایسے قبائل ہندو سماج میں ضم ہونے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کے لیے یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ ہندو مت کے پورے اصولوں کی پابندی کریں ورنہ ذات پات کے نظام میں ان کو سب سے نچلا درجہ ہی دیا جاسکتا ہے۔

بیشتر قبائل نے چھتری ذات کا مرتبہ حاصل کرنے کی ہمیشہ کوشش کی ہے تاکہ وہ راجپوت کمیونٹی میں شمار کئے جاسکیں۔ عام طور سے اس امر پر اتّفاق پایا جاتا ہے کہ بہت سے راجپوت حوصلہ مندوں نیز ایسے لوگ — جو مغل حکومت سے فرار حاصل کرچکے تھے قبائلی سماج کے اُوپری طبقہ میں ازدواجی تعلّقات قایم کیے۔ چنانچہ اس قسم کی بہت سی روایتیں ملتی ہیں جنھیں تاریخی اہمیت بھی دی جاسکتی ہے۔ چنانچہ یہ بات مشہور ہے کہ مانڈلا کے آخری گونڈ راجہ کی ماں رانی دُرگاوتی مہوبہ کی ایک راجپوت شہزادی تھی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ راجپوتوں نے کورکو اور بھیل قبائل کے بڑے خاندانوں میں شادیاں کیں۔ قبائلی لوگوں میں راجپوتوں سے وابستگی کی خواہش کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ راجپوت ذات پات کے معاملہ میں نسبتاً اتنے سخت نہیں رہے ہیں جتنے کہ دوسرے گروہ۔ چنانچہ راجپوت گوشت کھاتے ہیں یہاں تک کہ جنگلی سُوَر کا بھی گوشت کھاتے ہیں، شراب پیتے ہیں اور ان کے ادنا طبقات میں طلاق اور عقدِ ثانی کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ غالباً اسی وجہ سے قبائلی سماج کو اس سماج سے میل پیدا کرنے میں زیادہ دشواری نہیں محسوس ہوتی۔

اگرچہ کہ اصلاً آدی باسی ذات پات کے طریقہ سے ناآشنا تھے لیکن وقت اور زمانہ کے ساتھ ساتھ ادنا ذاتوں کے ساتھ امتیازی سلوک کرنا ان لوگوں نے بھی سیکھ لیا چنانچہ خاندیش کے بھیل قبائل مہار، مانگ اور چمار کے ہاتھ کا پکایا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔ اسی طرح گونڈ، بائیگا، چمار، بلاہی اور پردھان کے ہاتھ کا پکایا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔ بعض قبائل دوسروں کے ہاتھ کا کھانا قطعی قبول نہیں کرتے خواہ وہ برہمن ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انھیں پاک اور ملیچھ ذاتوں کا صحیح امتیاز نہیں معلوم اور وہ اس قسم کی ممکنہ غلطی سے گریز کو ترجیح دیتے ہیں۔

عام طور سے برہمنوں کو اپنے سماج میں کوئی خدمت یا مرتبہ عطا کرنے میں قبائلی لوگ اپنے سماج کا افتخار سمجھتے ہیں اس لیے اکثر محض اپنی ذات کے اعلا ثابت کرنے کے لیے وہ برہمنوں کو ملازم رکھ لیتے ہیں اور مذہبی رسومات ان ہی کے ذریعہ انجام دلاتے ہیں۔ لیکن جہاں تک قبائلی روایات اور رسومات کی عمل آوری کا تعلّق ہے اس کے لیے وہ اپنے ہی پُجاریوں کو بُلاتے ہیں یا پھر کسی دوسرے قبیلہ کے پُجاریوں کو مدعو کرتے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ قبائلی سماج اور خارجی سماج کے درمیان آپسی ذات واری موقف کا تعین ایک دوسرے کے ذریعہ ہوتا ہے بلکہ خود خالص قبائلی سماج کے اندر بھی کسی حد تک ذات پات کے نظام کے اثرات شامل ہوچکے ہیں چنانچہ بائیگا، کورکو، گونڈ، اور بھیل قبائل میں یہ درجہ بندی صاف نظر آتی ہے۔ ذات پات کے نظام کا اثر آدی باسی

سماج پر اتنا گہرا اثر پڑ چکا ہے کہ ہر قبیلہ دوسرے کے تعلق سے ادنا یا اعلا ذات کے تاثرات اور تعصبات کا شکار ہے۔ مثال کے طور پر کور کو اور بھیل، نہال قبائل کو اپنے سے کمتر سمجھتے ہیں کیونکہ نہال آدی باسی ان دونوں قبائل کے کھیتوں میں مزدوری کرتے ہیں اور ان کے ہاتھ کا کھانا قبول کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ کسی زمانہ میں یہ تینوں قبائل ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر کھاتے پیتے تھے اور ان کے مابین ازدواجی تعلقات بھی قایم تھے۔ لیکن زمانہ کی تبدیلیوں کے ساتھ معاشی نشیب و فراز نے ان کو ایک دوسرے سے اعلا اور ادنا بنا دیا۔ جس رفتار سے قبائلی سماج ہندو سماج سے ربط میں آتے گئے اسی تناسب سے ان پر ذات پات کے نظام کا اثر پڑا۔ لیکن اب جب کہ ذات پات کا خاتمہ ہو چکا ہے ایک بار پھر محسوس کیا جا رہا ہے کہ آدی باسی سماج کے لیے ذات پات کے بندھنوں سے چھٹکارا حاصل کرنا نسبتاً آسان ہے۔

مذہب

ہندوستان کے قبائلی سماج کے مذہب کی بنیاد (Animism) پر قایم ہے۔ اسٹیفن فکس (Stephen Fucks) کے الفاظ میں:

"Animism is the doctrine that inanimate objects as well as living beings are endowed with indwelling spirits of various kinds."

یعنی اسٹیفن فکس کے نظریہ کی رو سے جاندار اور بے جان تمام اشیاء میں مختلف قسم کی روحیں بسی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان کے تمام قبائلی سماجوں میں اس قسم کے ارواح کی پوجا اور پرستش کا رواج ہے۔ چنانچہ پہاڑوں، چٹانوں دریاؤں اور درختوں سب میں ارواح کا تصور پایا جاتا ہے۔ آدی باسی نقطۂ نظر سے ساری دُنیا اچھی اور بُری ارواح سے بھری ہوئی ہے اور ان ارواح کو نفع اور ضرر رسانی کے لیے آمادہ اور استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان سماجوں کے عامل اس پر اکثر عمل بھی کرتے ہیں۔ اور مختلف قبائل میں مختلف اشیاء کی ارواح پرستی ہوتی ہے۔

ارواح پرستی کے عقیدہ کے باوجود قبائلی سماج میں بڑے دیوتا (High God) کا تصور پایا جاتا ہے۔ بڑے دیوتا کی اصطلاح کا استعمال انڈریو لینگ (Andrew Lang) نے اپنی

کتاب 'مذہب کے ارتقا' (Making of Religion) (1898) میں کیا ہے۔ Lang کے مطابق یہ دیوتا دوسری تمام دیویوں اور دیوتاؤں سے اعلا اور برتر ہوتا ہے جس کے اختیار میں ساری چیزیں ہیں، جو انسان اور کائنات کا خالق ہے، جو اخلاقی قوانین کا بنانے والا ہے۔ جسے موت وحیات پر اختیار حاصل ہے، جو مہربان ہے، اور لافانی ہے۔ بڑے دیوتا کا یہ تصور ہندوستانی قبائلی سماج کا اپنا ورثہ ہے۔ چنانچہ جب یہ قبائل ہندو سماج سے ربط میں آئے تو انھوں نے اپنے تصورات کی توضیح وتشریح کے لیے ہندو دھرم کی اصطلاحات سے مماثلت قایم کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ بڑے دیوتا کے اپنے تصور کو ہندو مذہب کے وجود مطلق (Absolute Being) کا ہم معنیٰ قرار دیا۔ چونکہ ہندو دیوتا کے اس تصور کے لیے پرماتما، پریشور، پرم شیو، یا بھگوان کے الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اس لیے قبائلی سماج نے بھی اپنے بڑے دیوتا کے تصور کے لیے ان ہی الفاظ کو استعمال کرنا شروع کر دیا۔ لیکن شمال مشرقی وسطی ہندوستان میں بڑے دیوتا کی اصطلاح کو 'سورج کی روح' کہا جاتا ہے۔ چنانچہ منڈا قبائل بڑے دیوتا کے لیے 'سنگھ بونگا' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جس کے معنی سورج کی روح کے ہیں۔ یہی معنی گونڈ قبائل کے بڑے دیوتا 'بیرو دیو' (Berudeo) کے بھی ہیں۔ مشرقی وسطی ہندوستان میں خُدا کے لیے دھرمیش یا دھرم راج کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جو غالباً بُدھ مت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔

تقریباً تمام ہندوستان کے قبائلی سماج کی یہ ایک مشترک خصوصیت ہے کہ عام طور سے بڑے دیوتا کو عام معاملاتِ زندگی سے بے تعلق سمجھا جاتا ہے۔ اس کی پُوجا شاذ و نادر ہی کی جاتی ہے۔ اور صرف خاص معاملات میں اس سے رجوع کیا جاتا ہے۔ آدی باسیوں کا یہ خیال ہے کہ اس خُدا نے دُنیا کو چھوڑ دیا ہے اور دُنیاوی معاملات کو چھوٹے دیوی دیوتاؤں، ارواح اور بھُوت پریت کے حوالے کر دیا ہے۔ غالباً اسی لیے بڑے دیوتا کی مورتی نہیں بناتے۔ البتہ جنوبی ہندوستان کے بعض قبائل میں نیز وسطی ہندوستان کے گونڈ اور بائیگا کسی درخت کے نیچے ایک پتھر کھڑا کر دیتے ہیں جسے وہ اس خُدا کی علامت سمجھتے ہیں اور کبھی کبھار اس کی پُوجا کرتے اور بھینٹ چڑھاتے ہیں۔

لیکن دوسرے بے شمار دیوی دیوتاؤں کی پُوجا اور عبادت کے تفصیلی طریقے اور رسومات آدی باسیوں میں رائج ہیں۔ مثال کے طور پر قدیمی کاشت کرنے والے قبائل میں دھرتی ماتا کو دیوی دیوتاؤں میں مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس کو خوش کرنے کے لیے بکریوں، مرغوں بھینسوں

اور بعض اوقات انسانوں کی بھی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ بیماریوں کی دیویوں کی بھی پُوجا کی جاتی ہے جو 'سات بہنوں' (Seven Sisters) کے نام سے مشہور ہیں جن میں مرئی ماتا سیتل ماتا قابلِ ذکر ہیں چنانچہ ہیضہ، چیچک، گو بری اور طاعون کی بیماریوں میں ان دیویوں کی پُوجا کی جاتی ہے اور بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔

بعض ہندو دیوتا مثلاً وشنو یا کرشنا، شیو، مہادیو، شنکر، ہنومان، راون اور پانڈووں کو بھی قبائلی سماج میں اہمیت حاصل ہے۔ اسی طرح دیہی ہندو ذاتوں میں قبائلی دیوی دیوتاؤں کو بھی شریک کر لیا گیا ہے۔ مثلاً بانس ماتا، یا بھی ماتا، باگ دیو، دلھا دیو جو قبائلی دیوتاؤں کے نام ہیں جنھیں دیہی ذاتوں میں بھی مانا جاتا ہے۔ قبائلی سماج میں تقریباً ہر ضرورت اور مقصد کے لیے الگ الگ دیوی دیوتا ہیں جن کے اپنے اپنے نام ہیں۔ لیکن غیر قبائلی سماج سے ربط کی بنا پر بہت سی صورتوں میں ان دیوی دیوتاؤں کے لیے مماثل ہندو مترادفات بھی استعمال ہونے لگے ہیں۔

صرف غذا جمع کرنے والے اور شکار کرنے والے قبائل نے ہندو مذہب کے اثرات کو بہت کم قبول کیا ہے۔ البتہ کاشت کرنے والے قبائل نے ہندو مذہبی عقائد کو بڑی حد تک اپنا لیا ہے۔ دیہی پہاڑی جنگلاتی علاقوں میں ہندو مذہب کے اثرات کی مناسبت سے آدی باسیوں کو اعلا یا ادنا سمجھا جاتا ہے۔ جن قبائل نے ہندو مذہب کے زیادہ اثرات قبول کر لیے ہیں انھیں برتر اور دوسروں کو اسی مناسبت سے کمتر سمجھنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔

بہت سے قبائل میں آبا و اجداد کی پرستش اور احترام کے لیے بہت سی رسومات رائج ہیں۔ تمام قبائلی سماج میں یہ عقیدہ عام ہے کہ موت کے بعد بھی روح باقی رہتی ہے۔ ان میں تناسخ (Reincarnation) کا بھی عقیدہ ہے۔ اگرچہ کہ ہر مقام پر یہ عقیدہ لازمی طور سے ہندو مت کا نتیجہ نہیں ہے۔ بہت سے قبائل اس عقیدہ کو مانتے ہیں کہ اس زندگی کے اعمال کے اعتبار سے آیندہ زندگی کا تعین ہوتا ہے۔

قانون قدرت اور کائناتی نظام سے لاعلم قبائلی سماج جادو ٹونے پر بڑا یقین رکھتے ہیں ان کا خیال ہے کہ یہ ساری دُنیا اور ہر فرد کی زندگی مافوق الفطرت شخصی اور غیر شخصی طاقتوں کے زیرِ اثر ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جادو ٹونے کی مدد سے وہ مافوق الفطرت قوتوں کو اپنے اختیار میں لا سکتے ہیں اور انھیں حسب مرضی استعمال کر سکتے ہیں۔ خاص طور سے بیماریوں کا علاج جادوگر اور عامل کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ وہ اپنی روحانی قوت کی مدد سے صحیح مرض

کا پتہ لگا سکتے ہیں۔ نیز اس کے قدرتی اور مافوق الفطری اسباب کا بھی پتہ چلا سکتے ہیں جس کے بعد خاص رسومات اور ٹونے ٹوٹکے کی مدد سے وہ ان بیماریوں کا علاج کرتے ہیں آدی باسی اس بات سے مکمّل طور سے ناواقف نہیں ہیں کہ بہت سی بیماریوں کے اسباب خالص فطری ہوتے ہیں جن کا علاج دواؤں کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ بہت سے امراض کے تعلّق سے انھیں اپنی قسم کی دواؤں اور جڑی بوٹیوں کا علم اور تجربہ بھی ہے۔ لیکن اس کے باوجود آدی باسیوں کا یہ ایقان بھی اپنی جگہ کافی مستحکم ہے کہ بعض بیماریاں مافوق الفطری قوتوں یا ایسے افراد کی سحرکاری کا نتیجہ ہوتی ہیں جو اس قسم کی بیماریاں کسی خاص فرد یا افراد میں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کے خیال میں اس قسم کے مافوق الفطری یا جادوئی بیماریوں کا علاج صرف جوابی جادو یا مافوق الفطری قوتوں کی حمایت حاصل کرکے ہی کیا جا سکتا ہے۔

آدی باسیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ افراد بعض اوقات حادثاتی طور سے بد ارواح کا شکار ہو جاتے ہیں۔ یا پھر کوئی دشمن یا مخالف کالے جادو کے ذریعہ ان کو نقصان پہنچاتا ہے بعض اوقات کوئی بد روح کسی فرد پر حاوی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ بیمار ہو جاتا ہے۔ اور بعض اوقات موت بھی واقع ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شخص اگر کسی دیوی یا دیوتا کو ناراض کر دے یا قبائلی رسم و رواج کی مخالفت کرے تو وہ بیمار پڑ جاتا ہے یا مر جاتا ہے۔ عام طور سے اس قسم کی غلطی یا جرم کا ارادی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ محض کسی ناپسندیدہ فعل کے سرزد ہو جانے سے بد ارواح کی یہ لعنتیں قبائلی سماج کے افراد پر طاری ہو جاتی ہیں جنھیں صرف جادوگر یا عامل ہی مرض کا سبب معلوم کرنے کے بعد اپنے خاص طریقوں کے ذریعہ دُور کر سکتا ہے۔

قبائلی جادوگروں اور عاملوں کی ایک قسم 'شمان' (Shaman) کہلاتی ہے۔ شمان کسی روح یا دیوی کو کسی فرد پر اس وقت طاری کر سکتا ہے جب کہ وہ بے ہوشی یا بے خودی کے عالم میں ہو۔ عورتیں بھی شمان بن سکتی ہیں۔ مافوق الفطری قوتوں کے ذریعہ علاج کرنے یا ان قوتوں کو دوسری اغراض کے ذریعہ استعمال کرنے والوں کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) ایسے عامل یا شمان جو مافوق الفطری قوتوں کو افراد کے علاج اور ان کی مصیبتوں کو دُور کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

(۲) دوسری قسم میں ایسے جادوگر اور جادوگرنیاں آتی ہیں جو کالے جادو، بھانامتی یا اسی قسم کی دوسری قوتوں کے استعمال کے ذریعہ لوگوں کو بیمار ڈالتے، نقصان پہنچاتے یا مختلف اذیتوں

ہیں مُبتلا کرتے ہیں۔

جب تک عامل یا جادوگر بیماری یا اذیت کا حقیقی سبب نہ معلوم کرلے اس وقت تک صحیح عمل یا جادو کے ذریعہ علاج نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ کس بد روح یا دیوی دیوتا نے بیمار یا زیرِ اذیت شخص پر غلبہ حاصل کیا ہے، نیز یہ کہ اس غلبہ کا سبب کیا ہے؟ جب اس کی حقیقی وجہ معلوم ہوجائے تو ایسے طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں جن کی مدد سے مخالف مافوق الفطری قوت کو یا تو رام کیا جاسکتا ہے یا پھر اسے زیر کیا جا سکتا ہے۔

قبائلی سماج کے لوگ نیک اور بدشگون میں بھی یقین رکھتے ہیں۔ خواب کے ذریعہ بھی وہ شگون کا اندازہ لگاتے ہیں۔ لیکن خواب کی تعبیر عامل کرتا ہے۔ شگون اور خوابوں کے ذریعہ قبائلی لوگ اپنی زندگی کے بہت سے کاموں میں رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ ہندوستان کے دیہاتوں میں یہ بات خاصی مشہور ہے کہ قبائلی لوگوں کو جادو کے فن میں بڑا کمال حاصل ہے۔ حالانکہ جادو کا رواج نچلی ذات کے ہندوؤں میں بھی موجود ہے اور یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ فن کس نے کس سے سیکھا۔

آرٹ

افریقہ، امریکہ، بحر الکاہل حتیٰ کہ آسٹریلیا کے مقابلہ میں بھی آرٹ کے معاملہ میں ہندوستان کے قبائلی سماج بہت پیچھے نظر آتے ہیں۔ وی۔ اِلوِن (V. Elwin) نے اپنی کتاب 'The Trible Art of Middle India' (وسطی ہندوستان کا قبائلی آرٹ) میں اس کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے اس کی ایک وجہ غالباً یہ ہے کہ ہندو تعصب اور تنگ نظری کی وجہ سے بعض اشیاء کے استعمال کو محض ملیچھ یا ناپاک ذاتوں تک محدود سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ لوہا، پیتل، مٹی اور ٹوکریاں بنانے کے کام ہندو سماج میں صرف اچھوت ذاتوں تک محدود تھے۔ غالباً اسی وجہ سے قبائلی سماج نے ان پیشوں کو اختیار کرنے سے احتراز کیا۔ کیونکہ اگر وہ ان پیشوں کو اختیار کرتے تو اس طرح اپنے آپ کو اچھوت طبقات کا مرتبہ دینے کے مترادف ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ قبائلی لوگ اس سماجی مرتبہ کے لیے تیار نہیں ہوتے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان فنون میں اپنے کمالات دکھانے اور خوبصورت اور عمدہ چیزیں بنانے کا ان کو موقع نہیں ملا ان کے آرٹ کی پستی کا دوسرا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں ہندو سماج کے قبائلی آرٹ کو بہت ہی غیر ترقی یافتہ مشہور کر

دیا جس کی وجہ سے آدی باسیوں میں آرٹ کے تعلّق سے رہی سہی دلچسپی بھی جاتی رہی گو کہ فن کے اعتبار سے آدی باسیوں نے تخلیقات میں کوئی نمایاں مقام نہیں پیدا کیا ہے پھر بھی جہاں تک کہ نئے خیالات اور آرٹ کی ندرت فکر کا تعلّق ہے یہ چیز آدی باسیوں میں مفقود نہیں ہے۔

آرٹ کے جو نمونے ہندوستان کے قبائلی سماج میں ملتے ہیں وہ بہت کم ہیں اور ان کا زیادہ تر تعلّق وسطی ہندوستان اور آسام کے قبائل سے ہے۔ لیکن جنوبی ہند کے قبائل اس معاملہ میں سب سے پیچھے ہیں۔ آدی باسی آرٹ کی تخلیقات میں جسم کی زیبائش اور نقش و نگار بنانے یا گودنے کا فن بہت مشہور رہے۔ بلکہ گودنا ایک اعتبار سے ان کا پیشہ بن گیا ہے۔ جس میں عورتیں نمایاں حصّہ لیتی ہیں۔ چنانچہ گونڈ اور بائیگا قبائل کی عورتیں اپنے پورے جسم پر نقش و نگار بناتی ہیں لیکن نقش و نگاری کا یہ فن ہر قبیلہ کے جُدا جُدا نمونوں پر مشتمل ہے۔ عام طور سے آدی باسی جسم پر پینٹنگ نہیں کرتے سوائے ان چند موقعوں کے جب کہ رقص کی تقریبات ہوتی ہیں۔

آرائش کے لیے قبائلی لوگ مختلف اشیاء استعمال کرتے ہیں جن میں پھول پتّیاں اور پرندوں کے پر شامل ہیں۔ اس کے علاوہ وہ منکے، گھونگھے، بیج بھی استعمال کرتے ہیں بانس، لکڑی اور دھاتوں کے زیورات بھی بناتے ہیں۔ کھونڈ اور گونڈ قبائل سینگوں کے ہیرپن (Hair Pin) اور کنگھیاں بناتے ہیں۔ اسی طرح ناک، کان، گردن، پاؤں اور بازو کے لیے بھی مختلف چیزوں کے زیورات بناتے ہیں۔

پچھلے زمانہ میں قبائلی مرد اور عورتیں درختوں کی چھال اور پتّوں سے اپنے جسم کو ڈھانکتے تھے لیکن اب کپڑوں کا استعمال عام ہو گیا ہے۔ ان کا لباس مختلف مقامات پر جُدا جُدا ہے۔ اگرچہ کپڑا بُننے کا کام قبائلی سماج سے باہر ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود کپڑا بنانے والے قبائل کی پسند، ان کے ڈیزائن اور رنگ کے اعتبار سے کپڑے بناتے ہیں جنھیں یہ قبائلی لوگ اپنے مقامی بازار میں خرید لیتے ہیں۔

بستر کے ماریا گونڈ ٹوپی کے بجائے سر کا جو لباس تیّار کرتے ہیں اس میں جانوروں کے سینگ لگاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ مور کے پر بھی زیبائش کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور یہ خوبصورت دستار نما ٹوپیاں رقص کے موقعہ پر استعمال کی جاتی ہیں۔

بہت سے قبائل مثلاً کھونڈ، گونڈ، ساورا، اور اوراؤں اپنی دادی دیوتاؤں کی

شکلیں تقریبات کے موقعہ پر بناتے ہیں۔ اپنے گھروں کے دروازوں اور دیواروں کو بھی نقش و نگار سے سجاتے ہیں۔ رقص و سرود کی محفلوں میں قبائلی لوگ انواع و اقسام کے نقاب، نقلی گھوڑے اور رنگین ڈھول بناتے ہیں۔ ان موقعوں کے لیے جس قسم کی تیاریاں اور زیبائشیں کی جاتی ہیں اس میں آرٹ کو خاصا دخل حاصل ہے۔

آدی باسی قبائل میں ٹوکری سازی کا فن کافی ترقی یافتہ نظر آتا ہے۔ ٹوکری سازی میں پتّیاں لمبی گھاس اور بانس استعمال کرتے ہیں۔ مختلف رنگوں کی آمیزش سے وہ خوبصورت ٹوکریاں بناتے ہیں۔ اگرچہ قبائلی آرٹ اب کافی انحطاط پذیر ہو چکا ہے لیکن بعض معاملوں میں وہ اب بھی اپنا خاص مقام رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر قصّہ گوئی، گانا گانے، موسیقی اور رقص میں انھیں خاصا دخل حاصل ہے۔ قبائلی لوگوں کو بہت سی دیو مالائیں، داستانیں، لوک کہانیاں اور لطیفے یاد ہوتے ہیں جن کا پُرانی روایات اور تمدّن سے گہرا تعلّق ہے۔ چنانچہ دُنیا کی تخلیق، موت و حیات کے مسائل، دیوی دیوتاؤں، ارواح اور بھوت پریت کی کہانیوں نیز مذہب اور جادو کی بے شمار روایات سے ان کی معاشرتی زندگی مالامال ہے جنھیں مختلف تقاریب کے موقع پر وہ سُناتے اور پیش کرتے ہیں۔ جب بھی کسی خاص موقع پر لوگ جمع ہوتے ہیں تو انھیں لوک کہانیوں اور لطائف سے محظوظ کیا جاتا ہے۔ سردیوں کے موسم میں جب یہ لوگ آگ جلا کر اس کے اطراف بیٹھتے ہیں یا کھیتوں کی دیکھ بھال کے لیے جاگ کر راتیں گزارنا چاہتے ہیں تو عموماً نیند سے بچنے کے لیے ان داستانوں اور لطیفوں کا سہارا لیتے ہیں۔

رقص اور موسیقی کو قبائلی زندگی میں مخصوص مقام حاصل ہے۔ مختلف مواقع اور تقریبات کے لیے الگ الگ گانے موجود ہیں۔ ان گانوں میں دیوی دیوتاؤں کی تعریف اور مذہب کے واقعات سے لے کر انسانی فطرت، انسانی تعلّقات، محبّت، نفرت، مضحکہ، طنز و تشنیع، احترام اور تشہیر، ہر قسم کے جذبات شامل ہیں۔ شادی اور موت دونوں قسم کے مواقع پر گانے کا رواج پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اپنے گانوں میں عام طور سے قبائلی ہیرو اور اجتماعی تاریخ کے بھی تذکرے موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح عورتیں بھی بچّوں کو سُلاتے وقت، غلّہ کوٹتے یا پیستے وقت اور اسی قسم کے دوسرے مواقع پر گانا گاتی ہیں۔ آدی باسیوں کے گانے سادہ ہوتے ہیں۔ اس میں فن موسیقی کے نشیب و فراز کم ہوتے ہیں۔ سُروں اور راگوں کی تعداد بھی محدود ہوتی ہے۔ البتہ اپنی رقص و سرود کی محفلوں کو دلچسپ بنانے کے لیے قبائلی سماج میں شراب نوشی کا طریقہ بہت

زمانہ سے چلا آرہا ہے ان کے رقص وسرود کی محفلوں میں ڈھول اور باجے کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔

قبائلی سماج میں خاص موسموں اور تقریبات کے لیے الگ الگ رقص موجود ہیں عام طور سے قبائلی لوگ انفرادی گانے پسند نہیں کرتے۔ بہت سے لوگ مل جل کر گاتے ہیں اور عام طور سے ان گانوں کا سماجی کردار بھی ہوتا ہے۔ اس کی ایک بڑی خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ کسی مجمع کو خوش کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنی خوشی کے لیے گاتے اور رقص کرتے ہیں۔ مردوں کے رقص الگ اور عورتوں کے الگ بھی ہوتے ہیں۔ لیکن بعض رقص مشترک بھی پائے جاتے ہیں۔ جن میں عورتوں کی قطار مردوں کی قطار کے آمنے سامنے رقص کرتی ہے۔ دونوں قطاروں کے بیچ میں جو فاصلہ ہوتا ہے وہ رقص کے دوران گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ اس کے علاوہ آدی باسیوں میں ایسے رقص بھی پائے جاتے ہیں جن میں وہ بعض جانوروں مثلاً سُوَر اور شیر کی نقالی بھی کرتے ہیں۔ ان کی نقالی کے رقص میں نقاب اور نقلی گھوڑے بنائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ ہندو بیوپاریوں، سرکاری عہدہ داروں، پولیس والوں اور یورپی لوگوں کی نقالی بھی کرتے ہیں۔ شراب اور نشہ کی کثرت استعمال کے سہارے بعض اوقات وہ ساری رات رقص و سرود کی محفل گرم رکھتے ہیں۔

چونکہ ہندو سماج میں شراب نوشی کو زیادہ پسند نہیں کیا جاتا اس لیے جن قبائل پر ہندو مت کا زیادہ اثر پڑا ہے ان میں شراب سے احتراز کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر آدی باسی سماجوں میں گروہی رقص انحطاط پذیر ہو گیا ہے جس کا اثر دوسرے آرٹ پر بھی پڑا ہے۔ بدلتے ہوئے زمانہ کے ساتھ ساتھ رقص اور نغمہ کی محفلوں کی تفصیلی تیاریاں پہلے کے مقابلے میں کم ہوتی جا رہی ہیں۔ قبائلی سماج کا آرٹ یوں تو پہلے ہی بہت محدود تھا لیکن گذشتہ پچاس برس میں اس کے انحطاط کی رفتار بہت بڑھ گئی ہے۔ اور نئے تغیرات میں یہ آرٹ کم ہوتا جا رہا ہے۔

آدی باسی زندگی کی زبان، معیشت، سماجی تنظیم، مذہب اور آرٹ کا ایک سرسری جائزہ اُوپر پیش کیا گیا ہے۔ دُور سے دیکھنے والے کی نظر میں پہاڑوں، وادیوں، گھنے جنگلات، سرسبز مرغزاروں، تیز بہتے ہوئے ندی نالوں کے کنارے آباد آدی باسیوں کی یہ زندگی بہ ظاہر بڑی دلفریب نظر آتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی کا ہر لمحہ روحانیت سے بھرپور ہے نہ یہ لوگ زندگی کا کوئی منصوبہ بناتے ہیں اور نہ ہی امروز و فردا کے مسائل میں اتنے زیادہ اُلجھے ہوئے اور پریشان نظر آتے ہیں جتنا کہ موجودہ سماج اور تمدن میں نظر آتا ہے۔ ان کی تقریبات رقص وسرود کی محفلیں

زندگی سے بظاہر بے اعتنائی اور لاپرواہی اس روحانیت میں مزید اضافہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ سورج کی حدت میں درختوں کے سائے اور چشموں کے کنارے جب یہ سستانے بیٹھ جاتے ہیں تو ایسا احساس ہوتا ہے گویا انھیں بہت زیادہ فکر لاحق نہیں ہے۔ غروب آفتاب کے بعد کڑکڑاتی سردیوں میں آگ جلا کر جب یہ اس کے اطراف بیٹھتے، کہانیاں سناتے، گانا گاتے اور لطائف سے ایک دوسرے کو محظوظ کرتے ہیں تو بھی یہی احساس ہوتا ہے کہ ان کی زندگی موجودہ پیچیدہ سماجی زندگی سے بہتر ہے لیکن جب قبائلی سماج کی حقیقی زندگی پر قریب سے نظر ڈالی جائے تو اوپر بیان کیے ہوئے بہت سے تاثرات قریب نظر سے نہیں معلوم ہوتے۔ حقیقت یہ ہے کہ قبائلی سماج کو اپنی بقا کے لیے سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ موسم کی دشواریاں، پانی کی قلت یا کثرت، جنگلی جانوروں کا خوف، بیماریوں اور وباؤں کی ناگہانی مصیبتیں، وسائل قدرت کی کمی ان کی زندگی کو بہت دشوار بنا دیتی ہے۔ اکثر لوگ اپنی روزانہ کی محنت پر جیتے ہیں ان کے پاس کوئی اثاثہ نہیں ہوتا، کچھ جمع نہیں رہتا، ہر صبح نئی صبح اور ہر کوشش از سر نو ہوتی ہے۔ اس کے لیے جسم اور ذہن کی توانائی ضروری ہوتی ہے۔ چونکہ تمام لوگ ہمیشہ یکساں کارگر اور صحت مند نہیں ہوتے بلکہ معذوریاں اور مجبوریاں، بیماریاں اور مصیبتیں ہر ایک کی زندگی میں آتی رہتی ہیں اس لیے بے شمار لوگ تن بہ تقدیر بے پناہ مصیبتوں کو جھیلنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ خاص طور سے غذا جمع کرنے والے قبائل میں اکثر لوگوں کی زندگی فاقہ کے معیار سے بہت اونچی نہیں ہوتی۔ قبائلی لوگ کئی سمتوں سے مصیبتوں میں گھرے رہتے ہیں۔ ایک طرف ان کی اپنی جہالت اور لاعلمی دوسری طرف وسائل قدرت کی تنگ دامانی اور تیسری طرف خارجی سماج کا دباؤ اور استحصال۔ ان تمام شکنجوں میں سادہ سماج کے یہ سادہ لوگ ہزاروں برس سے جکڑے ہوئے رہے ہیں۔ اس لیے ان کی زندگی کو آزاد اور فکر امروز و فردا سے بے نیاز سمجھنا ایک بڑا مغالطہ ہے۔

اسی لیے آزادی کے بعد ہندوستانی سماج کے اس پچھڑے ہوئے حصّہ کو قومی دھارے میں شریک کرنے کا عزم کیا گیا اور دستوری اور سیاسی اعتبار سے ان تمام طریقوں کو اختیار کرنے کی پوری پوری کوشش کی جارہی ہے جو قبائلی سماج کو اس پسماندگی سے نکال کر ترقی کی راہ پر گامزن کر سکیں۔ قومی ترقیاتی پروگراموں کے موجودہ دور میں قبائلی سماج سے بے اعتنائی ناممکن اور خارج از بحث ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس سماج کی تبدیلی کے تعلق سے صحیح اقدامات اس وقت تک نہیں کیے جا سکتے جب تک کہ ملک کے طول و عرض میں کروڑوں کی تعداد میں آباد آدی باسیوں کے بے شمار تمدنی نمونوں کا تفصیلی تجزیہ نہ کیا جائے۔ ہم جانتے ہیں کہ انسانیاتی اور عملی اعتبار سے سماجی تبدیلی کو افراد

کی صلاحیتوں کے مطابق ہونا چاہیے۔ سماجیاتی نقطۂ نظر سے ہر گروہ کی تغیّر پذیری کے محدود امکانات ہوتے ہیں۔ جس طرح یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ ایک ہائی اسکول کا طالب علم ایم۔ اے۔ کی ریاضی کے سوالات حل کر سکے گا۔ اسی طرح یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ پہاڑوں اور گھنے جنگلات کے قدرتی ماحول میں پرورش پانے والا انسان موجودہ سائنسی اور میکانیکی دور کے تقاضوں کو سمجھ سکے گا یا اس سے مطابقت پیدا کر سکے گا۔ جادو اور توہمات کے انداز میں سوچنے والا منطق اور فلسفہ کے استدلالات کو نہیں سمجھ سکتا۔ ہزاروں برس سے روایات اور دیومالاؤں کی دُنیا میں رہنے والا ٹیکنالوجی کی فضا میں صرف گھٹن ہی محسوس کر سکتا ہے ممکن ہے کہ موجودہ دَور کی سہولتیں اس کو دلفریب نظر آئیں لیکن اس کے باوجود اپنے تمدن اور اپنی روایات سے اس کو جو لگاؤ ہے، خام تمدنی زندگی پر اسے جو بھروسہ ہے اس کو ترک کرنا آدی باسیوں کے لیے ممکن نہیں۔ اس لیے آدی باسی سماج کی تبدیلی کے ہر پروگرام کی تشکیل اور عمل آوری سے پہلے ان کی نفسیاتی کیفیات اور تبدیلی کے لیے رضامندی کے رجحانات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ سماجی تبدیلی جب تک کسی گروہ کی رضامندی کے مطابق نہ ہو اس وقت تک اس سے مفید نتائج برآمد نہیں ہوسکتے۔ اس سے سب سے اہم کام یہ ہوگا کہ قبائلی سماج کو موجودہ زندگی کی سہولتوں اور اس کے فائدوں سے واقف کرایا جائے، انھیں اعتماد میں لیا جائے اور نئی تبدیلیوں کے لیے ان کے ذہنوں کو تیار کیا جائے۔ ذہنی تبدیلیوں کے بغیر جو بھی سماجی تبدیلی لائی جائے گی وہ سماجی بے چینی اور انتشار کا باعث ہوگی۔ اس مقصد کے حصول کے لیے تعلیم بہت ضروری ہے۔ تعلیم سے مراد محض اسناد اور ڈگریوں کے لیے افراد کی تیاری نہیں بلکہ قبائلی ذہن کو فکر وشعور کی اس منزل پر لاتا ہے جہاں وہ عصری تقاضوں اور تبدیلیوں کے فوائد کا صحیح ادراک حاصل کر سکیں۔ اس کے لیے مختلف طریقوں سے ترسیل فکر کے وسیع پروگراموں کو روبہ عمل لانا ہوگا۔ یہ سارا کام اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ انسانیات دانوں کی بہت سی پارٹیاں ملک کے بے شمار قبائل کا تفصیلی مطالعہ کریں اور مقامی مسائل اور حالات کی روشنی میں علاحدہ موزوں تجاویز پیش کریں تاکہ ان کی روشنی میں چار کروڑ ہندوستانی قبائلی افراد کو موجودہ دور کی ترقیاتی زندگی سے ہمکنار کیا جا سکے۔ یہ مسئلہ بہت ہی دشوار اور اس کی راہ بہت ہی پر پیچ ہے جس کے حصول کے لیے لازمی طور سے صبر آزما مسلسل کوششوں کا ایک وسیع سلسلہ درکار ہوگا۔

آزاد ہندوستان میں منصوبہ بندی کو قومی ترقی کی اساس قرار دیا گیا ہے چنانچہ قبائلی سماج کے ترقیاتی پروگراموں کی منصوبہ بندی بھی اسی میں شریک ہے۔ ہندوستان کے سماجی ڈھانچہ میں درج فہرست قبائل (Scheduled Tribes) اور درج فہرست ذاتوں Scheduled Castes کے لیے

خاص مراعات اور سہولتوں کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ تاکہ ان طبقات کو جو معاشی اور سماجی میدان میں بیشمار اسباب کی بنا پر بہت پیچھے رہ گئے ہیں، دوسرے طبقات کے برابر لا کھڑا کیا جائے۔ لیکن تبدیلیوں کے اس پروگرام میں انسانیات دانوں کی شدید ضرورت ہے تاکہ قبائلی سماج کی تمدّنی تبدیلیوں کے دوران افراد اور گروہوں کو ذہنی گشیدگی اور سماجی انتشار سے محفوظ رکھا جا سکے۔ جیسے جیسے قبائلی اور غیر قبائلی سماج کے مابین روابط میں اضافہ ہو رہا ہے ان کے درمیان کھڑی ہوئی تاریخی دیواریں آہستہ آہستہ منہدم ہو رہی ہیں۔ لیکن اس ارتباط سے تشکیل پانے والے نئے سماج کو بالخصوص عبوری دَور میں بڑے غور سے دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے تاکہ سماجی توازن اور ہم آہنگی تغیرات کے تیز رفتار دھارے میں سماجی بدنظمی کا شکار نہ ہو جائے۔

تیسرا باب

شادی بیاہ

تمام عالم حیوانات میں انسان کا شمار سب سے کمزور مخلوقات میں کیا جاتا ہے۔ انسان کی صرف ذہنی صلاحیت اور نطق نے اس کی اس کمزوری کی تلافی بدرجہ اتم کردی ہے۔ ورنہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ پیدائش کے بعد ہر بچہ کو کم سے کم آٹھ یا دس سال تک والدین یا دوسرے افراد کی نگہداشت اور پرورش کی ضرورت ہوتی ہے۔ بلکہ موجودہ پیچیدہ سماج میں نگرانی اور تربیت کا یہ عرصہ پوری تعلیمی زندگی تک پھیلا ہوا ہے جو بیشتر صورتوں میں کم وبیش بیس سال تک جاری رہتا ہے۔ انسان کی اس طبعی اور سماجی کمزوری کی وجہ سے ارتقاء کے ہر دور میں زندگی کے ابتدائی چند برس تک خاندان نے دیکھ بھال کی یہ ذمہ داریاں اُٹھائی ہیں۔ اس فطری اور سماجی ضرورت کی وجہ سے خاندان کے ادارہ کی بُنیاد پڑی۔ کسی نہ کسی صورت میں خاندان کا ادارہ شادی بیاہ کے رواج کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ازدواج کا کوئی نہ کوئی طریقہ تمام معلوم انسانی سماجوں میں موجود رہا ہے۔ اور اس نظریہ کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے کہ کسی زمانہ میں بھی ایسا سماج رہا ہوگا جبکہ شادی بیاہ کا کوئی نہ کوئی طریقہ رائج نہ رہا ہو۔ شادی بیاہ کا بُنیادی مقصد جنسی اختلاط کو باقاعدہ اور عارضی یا مستقل بناتا ہے۔ کیونکہ جب جنسی اختلاط کے نتیجہ کے طور پر بچہ تولّد ہوتا ہے تو یہ فطری سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی دیکھ بھال کون کرے اور اس کی ذمہ داری کس کے سر عائد کی جائے چنانچہ ہر سماج نے اپنے تجربہ اور نقطۂ نظر کے مطابق ازدواج کے کچھ طریقے متعیّن کیے جن میں مقامی اختلاف کے باوجود عالمی سطح پر بہت سی باتوں میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ برجس (Burgess) کی رائے میں محض جنسی جذبہ سماجی زندگی کی بقاء اور استحکام کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ متعلقہ مردوں پر

ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا جائے تاکہ آیندہ نسل کی حفاظت اور سماجی زندگی کی ضمانت دی جاسکے۔ اس کے لیے شادی بیاہ یا ازدواج کے ادارہ کی بُنیاد پڑی۔ شادی بیاہ کا مقصد خاندان کا قیام اور اس کا استحکام ہے جو سماج کی اہم اور بُنیادی اکائی ہے۔ ہوئبل (Hoeble) کے الفاظ میں: Marriage is "The social institution that regulate the special relations of a mated pair to reach other, their off their Kinsman and society at large." یعنی شادی بیاہ وہ سماجی ادارہ ہے جو جنسی اختلاط رکھنے والے افراد کے مابین خاص تعلّقات پیدا کرتا ہے۔ نیز یہ ان تعلقات کو بھی متعین کرتا ہے جو ان کی اولاد، رشتہ داروں اور بالآخر سماج میں پائے جاتے ہیں۔ شادی کے نتیجہ میں ان وشوکے درمیان ایسے بین شخصی تعلّقات پیدا ہوتے ہیں جن کی بُنیاد پر خاندانی زندگی کا ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے۔ دراصل شادی بیاہ اور خاندان کے مقاصد ایک ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تجربہ اور مشاہدہ کی سہولت کے پیش نظر دونوں اداروں کا علاحدہ مطالعہ کیا جاتا ہے۔

مرد اور عورت کے درمیان جنسی اختلاط ایک فطری تقاضہ ہے جو بے شمار صورتوں میں دُنیا کے مختلف سماجوں میں پایا جاتا ہے۔ شادی بیاہ دراصل کسی سماج کا وہ رسمی اور مسلّمہ رواج ہے جو کسی خاص زمانہ میں پایا جاتا ہے۔ ورنہ اختلاط کی مختلف صورتیں آج بھی دُنیا میں موجود ہیں۔ لیکن ان صورتوں کو سماجی اور قانونی حمایت حاصل نہیں ہے۔ البتہ ازدواجی بندھن کے نتیجہ کے طور پر مرد اور عورت خاص رشتہ اور ذمہ داریوں میں منسلک ہوجاتے ہیں۔ جن کی پابندی اور عمل آوری پر خاندانی اور سماجی زندگی کی کامیابی اور استحکام کا انحصار ہوتا ہے۔ مختلف سماجوں میں شادی کے الگ الگ طریقے اور مضمرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن عام طور سے شادی شدہ جوڑے ساتھ رہتے ہیں اور ان کی ازدواجی شخصیت کو سماج تسلیم کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر انھیں بہت سے سماجی مراعات حاصل رہتے ہیں۔ شادی شدہ افراد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے تعاون کریں گے۔ اور دوسرے رشتہ داروں کی مدد سے گھر کے کاروبار چلائیں گے۔ ان کی ایک اہم ذمہ داری بچّوں کی پیدائش ہوتی ہے یہاں تک کہ بعض سماجوں میں شادی کو اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جاتا جب تک کہ پہلا بچہ پیدا نہ ہوجائے۔ اور جب بچہ پیدا ہوجاتا ہے تو شادی شدہ جوڑے پر اس کی پرورش اور دیکھ بھال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس اعتبار سے شادی زندگی میں سماجی بقاء اور استحکام کے قیام کے لیے اولین شرط ہے۔ اگرچہ کہ اکثر سماجوں میں ازدواجی زندگی کے

انقطاع کی گنجائش موجود رہے۔ تاہم عام طور سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ سماجی زندگی کا یہ نازک رشتہ تاحیات برقرار رہے گا۔ تقریباً ہر تمدّن میں شادی بیاہ تمدّنی اقدار کا وہ نمونہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ والدین کو ان کا سماجی مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ نیز ان پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ اپنی اولاد کی پرورش کریں اور اس کی آیندہ سماجی زندگی کی تعمیر میں مثبت رول ادا کریں۔ تقریباً ایک سو سال قبل تک مختلف سماجوں کا جو بھی مواد ملتا ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ماضی میں ہر معاشرہ میں ازدواجی زندگی کی اہمیت اور اس کے تقدس پر بہت زور دیا جاتا رہا ہے۔ اور گوکہ ہر دور میں ازدواجی ضوابط اور قاعدوں کی موجودگی کے باوجود زائد ازدواجی (Extra Marital) تعلّقات بھی موجود رہے ہیں۔ پھر بھی کسی سماج نے زائد ازدواجی تعلقات کو پسندیدہ نہیں قرار دیا۔ آج تمام معاشروں میں جو سماجی تنظیم اور سماجی ڈھانچے پائے جاتے ہیں ان سب کی بُنیاد ازدواجی ادارہ پر قایم ہے۔ اگر ادارہ موجود نہ ہوتا تو خاندان، رشتہ داروں اور سماجی تعلّقات کا متبادل نظام بالکل ہی مختلف ہوتا جس کا اندازہ لگانا بہت ہی دشوار ہے۔ ازدواجی زندگی کے ہزاروں سال گزرنے کے باوجود گذشتہ سو برسوں میں بالخصوص مغربی ممالک میں زائد ازدواجی تعلّقات کو ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ موجودہ زمانہ کی مانع تولید ایجادات کی وجہ سے بھی ترقی یافتہ دُنیا میں زائد ازدواجی تعلّقات کو بڑھاوا مل رہا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود شادی بیاہ کے ادارہ کو سماج کے ارتقاء میں مرکزی اہمیت حاصل ہے جس کے مطالعہ سے پتہ چلے گا کہ کس طرح سماجی ارتقاء کے مختلف حالات اور ادوار میں اس ادارہ کی مختلف صورتیں ظہور میں آئیں۔ یہاں ہم شادی بیاہ کے ادارہ کو قبائلی سماج کے پسِ منظر میں سمجھنے کی کوشش کریں گے تاکہ انسانی نقطۂ نظر سے بحث کو محض خام تمدّن یا آدی باسی سماج تک محدود رکھا جائے۔ ازدواجی تعلّقات کے قیام میں مختلف عوامل ذمہ دار رہے ہیں۔ اس موقعہ پر صرف شادی کے چند عام اور معروف طریقوں سے بحث کی جائے گی جن میں سے حسب ذیل زیادہ اہم ہیں:-

(1) خریدی کی شادی Marriage by Purchase

(2) خدمتی کی شادی Suitor Service

(3) تبادلہ کی شادی Exchange Marriage

(4) قبضہ کی شادی Marriage by capture

(5) وراثتی بیویاں Inheritance of wives

(6) متبنّے شادی Adoptive Marriage

(7) فرار کی شادی Marriage by Elopement

(8) رضامندی کی شادی Marriage by Consent

(1) خریدی کی شادی (Marriage by Purchase)

غیر متمدن سماج میں بیوی کو حاصل کرنے کے لیے کسی نہ کسی شکل میں قیمت کی ادائیگی کا عام طور سے رواج پایا جاتا ہے جسے دُلہن کی قیمت Bride Price کہتے ہیں۔ ہاب ہاؤس (Hobhouse)، وہیلر (Wheeler) اور گنس برگ (Gins Berg)[1] کے سروے کے مطابق (434) قبائل میں سے (303) قبائل میں انھوں نے یہ طریقہ رائج پایا۔ بالخصوص افریقہ میں شادی کا یہ طریقہ بہت عام ہے۔ اسی طرح انڈونیشیا کے پدر نسبی (Patrilineal) قبائل میں بھی یہ رواج عام ہے اور کسی نہ کسی صورت میں دُنیا کے تمام علاقوں میں دُلہن کی قیمت ادا کرنے کا طریقہ موجود ہے۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ دیگر اشیائے خرید کی طرح دُلہن کی قیمت بھی ایک تجارتی شئے سمجھ کر ادا کی جاتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ جن سماجوں میں یہ طریقہ رائج ہے وہاں کی معیشت پر بھی اس کا کچھ نہ کچھ اثر پڑنا ناگریز ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص کی پانچ بیٹیاں اور ایک بیٹا ہو تو اسے پانچ بیٹیوں کی وجہ سے کافی دولت مل جاتی ہے جب کہ اسے صرف ایک بیٹے کے لیے کچھ رقم اس کی دُلہن کی خرید کے لیے ادا کرنی پڑتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر کسی شخص کے پانچ بیٹے اور ایک بیٹی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ مالی اعتبار سے خسارہ میں رہے گا۔ ان مالی مضمرات کے باوجود خریدی کی شادی میں محض دولت کے حصول کو پیشِ نظر رکھنے کا رجحان پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ مثلاً اس قسم کے کسی آدی باسی سماج میں یہ تصوّر خارج از بحث ہوتا ہے کہ کوئی شخص محض روپے کے حصول کے لیے اپنی بیوی کو علیحدہ کر کے اسے فروخت کر دے۔

دُلہن کی قیمت کی ادائیگی کے طریقہ کا یہ مفہوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کا وقار مرتبہ یا محنت کی صلاحیت لازمی طور سے اعلیٰ یا ادنیٰ ہے۔ البتہ اس طریقہ سے یہ ضرور ثابت ہے کہ رشتہ داری گروہ میں عورت کے مقام کو اہمیت حاصل ہے۔ دُلہن کے لیے جو قیمت ادا کی جاتی ہے اس کا

---

[1] Quoted by E.A. Hveble 'Man in the Primitive World' New York. 1949. P. 206.

انحصار اس کے حسن اور سماجی مرتبہ پر ہے۔ نیز اس کا تعلق شوہر کے سماجی مرتبہ سے بھی ہے۔ البتہ اگر شوہر بھی اچھی شخصیت اور مرتبہ کا حامل ہو تو دُلہن کی قیمت کے لیے زیادہ مطالبہ نہیں کیا جاتا لیکن بہر حال اداشدہ رقم کی مناسبت سے شادی کے بعد عورت کے مرتبہ کا تعیّن ہوتا ہے۔ جس بیوی کے لیے بیس گائیں مشرقی افریقہ کے قبائل میں ادا کی جاتی ہیں۔ اس کا سماجی مرتبہ تمام مسائل کے دوران اس عورت سے زیادہ ہوتا ہے جس کے لیے دس گائیں دی گئی ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ قبائلی سماج میں دوسرے معاشروں کے بالمقابل فرد کے مقام کا تعین گروہ کی اہمیت کے مطابق ہوتا ہے۔ اور سماج میں کسی خاندان یا رشتہ کی اہمیت کے سامنے فرد کی انفرادیت کو ثانوی درجہ حاصل ہوتا ہے خواہ اس فرد کی صلاحیتیں عام لوگوں سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔

شادی بیاہ کے ادارہ کو سمجھنے کے لیے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ یہ رشتہ عام طور سے ہر سماج میں لیکن بطور خاص قبائلی سماج میں محض زن و شو کا اتحاد نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ رشتہ داری اور ذمہ داریوں کا ایک پورا نظام تشکیل پاتا ہے جس کے تعلّقات اور مضمرات کی تمام متعلّقہ افراد کو، اور بالخصوص زن و شو پابندی کرنی ہوتی ہے۔

سماجیاتی اعتبار سے یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ کسی **گروہ کی** کوئی دستور اور رواج بلا سبب وجود میں نہیں آتا۔ اور وہی طریقے سماج کا جزو بن سکتے ہیں جن کے پس پردہ بامعنی حقیقتیں ہوں۔ اس سے بظاہر خام تمدّنی سماجوں کی جو باتیں ہمیں بے معنی یا مہمل نظر آتی ہیں ان کے پیچھے بھی درحقیقت ایسے عوامل کار فرما ہوتے ہیں جن کو بغیر تحقیق اور مطالعہ کے سمجھا نہیں جا سکتا چنانچہ دُلہن کی خرید کے ذریعہ شادی کا طریقہ اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ شادی کے بعد عورت کا تعلّق اپنے خاندان سے منقطع ہو جاتا ہے اور وہ ایک دوسرے خاندان کا فرد بن جاتی ہے جس کا ایک اہم مقصد افزائش نسل ہوتا ہے۔ دُلہن کی قیمت اس لیے بھی ادا کی جاتی ہے کہ اس کے ذریعہ آیندہ نسل باقی رہتی ہے چنانچہ بعض افریقی قبائل میں اگر عورت بانجھ نکل جائے تو یا تو اسے قیمت واپس کرنی پڑتی ہے یا پھر اس کی ماں کے خاندان والوں کو اپنی ایک دوسری بیٹی اس شخص سے بیاہنی پڑتی ہے۔ اور بعض صورتوں میں بانجھ عورت کو اپنی طرف سے رقم ادا کر کے اپنے شوہر کے لیے ایک دوسری عورت کا بندوبست کرنا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے عورت کے لیے ادا کی جانے والی رقم یا مال افزائش نسل کی سرمایہ کاری کا ایک ذریعہ ہوتا ہے۔

شادی کی قیمت اور افزائش نسل کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ

جنوبی افریقہ کے بونڈا Bavenda قبائل میں اگر دُلہن کی قیمت اقساط میں ادا کی جائے تو بچے اس وقت تک شوہر کے خاندان کی ملکیت نہیں قرار پاتے جب تک کہ پوری رقم ادا نہ ہو جائے۔

قبائلی سماج میں سماجیاتی پدریت (Sociological fatherhood) کو حیاتیاتی پدریت کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے[1] یعنی اگر کسی بانجھ عورت نے اپنے شوہر کے لیے قیمت ادا کر کے دوسری عورت ادا کی ہو تو اس کے بچے اس پہلی عورت کو 'باپ' کہتے ہیں۔ یعنی اس طرح قبائلی سماج میں اصلی یا حیاتیاتی باپ کے علاوہ سرپرست یا پرورش کرنے والے فرد کو خواہ وہ عورت ہو یا مرد 'باپ' کی اہمیت اور اس کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے دُنیا کے مختلف حصوں میں خریدی کی شادی کے لیے قیمت کی ادائیگی کے جُدا جُدا معیار ہیں جنوبی اور مشرقی افریقہ کے جانور پالنے والے قبائل دُلہن کی قیمت کے بدلے میں گائیں دیتے ہیں۔ کیلیفورنیا کے انڈین کے لیے گھونگے ادا کرتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے شمال مغربی ساحل کے لوگ ادائیگی کے لیے کمبل اور تاگا استعمال کرتے ہیں۔ وسط ایشیا کے کزاک (Kazaks) قبائل شوہر کی حیثیت کے مطابق گھوڑے، مویشی، بکریاں اور اونٹ دیتے ہیں۔ اور افریقہ کے ہوٹنٹوٹ (Hottentot) قبائل مویشی دیتے ہیں اور مونگوں کی مالا اپنی ساس کو پیش کرتے ہیں۔ دُلہن کی خریدی کی قیمتوں کے یہ طریقے دُنیا کے مختلف علاقوں میں سماجی وسائل کے اعتبار سے جُدا جُدا ہیں لیکن ان سب کے پیچھے وہی جذبہ کارفرما ہے جس کا تذکرہ اُوپر کیا گیا ہے۔

(2) خدمتی شادی (Suitor Service)

بعض قبائلی سماجوں میں جہاں دُلہن کے لیے قیمت ادا کرنے کا رواج نہیں ہے۔ شوہر کو اپنی ہونے والی دُلہن کے گھر مخصوص مدت تک کام کرنا پڑتا ہے جس کے بعد شادی کی رسم کی تکمیل ہوتی ہے۔ سائبیریا کے چکچی (Chukchi)، کوریاک (Koryak) اور یوکاگھیر (Yukagrir) قبائل میں دولھے کی خدمت کا باقاعدہ طریقہ رائج ہے۔ غالباً یہ طریقہ دُلہن کی قیمت ادا کرنے کے بجائے رواج میں آیا ہے۔ دُنیا کے تقریباً تمام ممالک میں دُلہن کے گھر خدمت کے ذریعہ شادی کا طریقہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہے۔ بعض اوقات خدمت کا یہ رواج مستقل صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور شادی کے بعد بھی شوہر کو یہ خدمات جاری رکھنی پڑتی ہیں۔ اگرچہ کہ کوانچے انڈین

---

[1] Ibid. P. 209

(Comanche Indian) قبائل میں خدمتی شادی کا طریقہ نہیں ہے پھر بھی داماد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے شکار کا ایک بڑا حصہ اپنی ہونے والی ساس کے گھر بھیج دے گا۔ غالباً اسی لیے والدین اپنی بیٹیوں کی شادی ایسے لڑکوں سے کرنا پسند کرتے ہیں جو اچھے شکاری ہوتے ہیں۔ جو داماد اس قسم کی خدمت بجالاتا ہے وہ اچھا اور جو نہیں بجالاتا وہ خراب سمجھا جاتا ہے۔ بعض سماجوں میں غریب لڑکے خدمت کے ذریعہ اپنے کو شادی کا مستحق ثابت کرتے ہیں۔ ہندوستان کے قبائلی سماجوں میں بھی خدمتی شادی کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔

(3) تبادلہ کی شادی (Exchange Marriage)

تبادلہ کی شادی کا طریقہ قبائلی اور غیر قبائلی ہر قسم کے سماج میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ طرفین کے شادی بیاہ کے مصارف آپسی مفاہمت کی بناء پر بہت کم ہوجاتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ بیشتر صورتوں میں تبادلہ شادی کے پس پردہ اصل مسئلہ مصارف کی کفایت ہوتا ہے اس طریقہ کو بین خاندانی تبادلہ کی شادی Inter familial exchange marriage کہتے ہیں۔ اس طریقہ کی رو سے ایک خاندان کے بھائی بہن دوسرے خاندان کے بہن بھائی سے شادی کرتے ہیں اور اس طرح سالے بہنوئی کے دوہرے رشتہ میں منسلک ہوجاتے ہیں۔ چونکہ دو خاندان بیٹے اور بیٹی کی شادی میں مشترک مسائل رہتے ہیں۔ اس لیے کسی کو دلہن کی قیمت یا خدمت کرنے کی ضرورت لازم نہیں ہوتی۔ البتہ تحائف اور تبادلے پر پابندی نہیں ہوتی۔

دو خاندانوں کے درمیان اتحاد اور اتفاق کے لیے اس طریقہ کو سب سے بہتر سمجھا جاتا ہے۔ آسٹریلیا اور ملیشیا میں شادی کا یہ طریقہ سب سے زیادہ عام ہے۔ خصوصاً ممیرے، خلیرے بھائی بہنوں میں شادی کا رواج زیادہ ہے۔ جس کے نتیجہ کے طور پر آپسی تعلقات بہت ہی گہرے اور استوار ہوجاتے ہیں۔ اس طریقہ کی سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ہر خاندان میں شادی کی عمر کے لڑکے اور لڑکیاں ہمیشہ موجود رہیں۔ جن کا آپس میں تبادلہ کیا جاسکے لیکن اس کے باوجود ہر سماج میں خواہ وہ قبائلی ہو یا جدید، ممکنہ حد تک اس طریقے کو ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ اس سے دُہرے فوائد حاصل ہوتے ہیں: پہلا تو یہ کہ دو خاندانوں کے درمیان تعلقات استوار ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ اس کی وجہ سے مصارف کم ہوتے ہیں۔ امریکہ میں (Idaho) کے شوشون (Shoshone) انڈین شادی کے تمام دوسرے طریقوں پر اس کو ترجیح دیتے ہیں اور اس سماج میں رشتہ داری نظام کی تمام اصطلاحات کی بنیاد اسی طرح پر قایم ہے۔

(4) قبضہ کی شادی (Marriage by capture)

بے شمار ناول، افسانے اور تاریخی داستانیں جبر اور فتح کے ذریعہ شادی کے واقعات بیان کرتی ہیں۔ ہیلن آف ٹرائے کا مشہور واقعہ اس کی بہترین مثال ہے۔ لیکن یہ واقعہ نہ سب سے پہلا ہے اور نہ آخر۔ تاریخ کے بعض ادوار میں فاتح اقوام نے مفتوح اقوام کی عورتوں کو اپنی زوجیت میں لیا اور آج بھی بہت سے قبائل میں جبر کے ذریعہ حملہ کر کے عورتیں حاصل کرنے کا طریقہ پایا جاتا ہے۔ اس طریقہ کو رومانی اور مہم پسندانہ سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ کہ شادی کا یہ طریقہ موجودہ زمانہ میں اپنی وحشت اور بربریت کو بڑی حد تک ترک کر چکا ہے لیکن پھر بھی اس کا روایاتی رواج آج بھی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض قبائل میں ماضی کی طرح عورتوں کو حاصل کرنے کے لیے بھالوں اور برچھوں یا سنگ باری کے طریقے تو نہیں استعمال کیے جاتے لیکن اس کے بجائے آنے والی دلہن پر چاول کی بارش کی جاتی ہے اور یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس حملہ کے ذریعہ اسے مغلوب کر کے جیت لیا گیا ہے۔ اس طریقہ کو نقلی حملہ (mock capture) کہتے ہیں۔ سماجیات اور انسانیات کا مطالعہ کرنے والوں کو یہ بات معلوم ہے کہ بہت سے پرانے رسوم و رواج بدلی ہوئی صورت میں قدیم طریقے کے نشان دہی کرتے ہیں جس سے ان کی تاریخی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب افریقہ کے بش مین (Bushman) قبائل میں کسی لڑکے کی شادی ہوتی ہے تو تمام لوگ تقریب کے لیے جمع ہوتے ہیں، دعوت کا انتظام کیا جاتا ہے اور بیچ دعوت میں دلہا دلہن کو پکڑ لیتا ہے۔ اسے حملہ کی نشانی سمجھا جاتا ہے اور دلہن کے گھر کے تمام لوگ دولہے پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ کافی نقلی جدوجہد کے بعد دولہے کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ دلہن کو لے کر حلقہ سے باہر کامیاب نکل جائے جس کے بعد شادی کی رسومات انجام دی جاتی ہیں۔ یہ سارا ڈرامہ قبضہ کی شادی کے روایات کا عکس ہے۔ افریقہ کے باہیما (Bahima) قبائل میں بھی دولہے اور دلہن کے خاندانوں کے درمیان کھینچا تانی ہوتی ہے۔ اور آخری کشمکش میں بالآخر دولہے کو کامیابی ہوتی ہے جس کے بعد شادی کی رسم انجام پاتی ہے۔ جدید سماج میں بھی مختلف رسومات اس کشمکش کی باقیات ہیں جو مغرب اور مشرق دونوں سماجوں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ طریقے قبضہ کی شادی کے علامات نہیں تو اور کیا ہیں؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس طریقہ سے سماجی تعلّقات کے قیام میں کیا فائدے اور نقصانات ہیں۔ حقیقی معنوں میں جو شادی قبضہ یا جبر کی وجہ سے انجام پاتی ہے اس میں فائدے کم اور نقصانات زیادہ ہیں۔ کیونکہ عورت کے تحفّظ اور اس کے مستقبل کی اس طریقہ میں کوئی ضمانت

نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی آئندہ زندگی کی بہتری یا بدتری کا انحصار شوہر کے رحم وکرم پر ہوتا ہے۔ نیز اس کے بچوں کو بھی اس بات کا اندیشہ رہتا ہے۔ کہ قبیلہ یا خاندان میں وہ سماجی رتبہ حاصل نہ ہو جس کے وہ مستحق ہوتے ہیں۔ آج بھی امریکہ کے میدانی انڈین غیر سماج کی عورتوں کو قبضہ کے ذریعہ حاصل کر لیتے ہیں لیکن جیسے جیسے قبائلی سماج متمدن ہوتے جا رہے ہیں یہ طریقہ ختم ہو رہا ہے اور نقلی یا روایاتی رسومات سے زیادہ اس کی اور کوئی اہمیت نہیں۔ البتہ دور افتادہ پہاڑی اور جنگلاتی علاقوں میں اس قسم کی اکا دکا مثالیں مل جاتی ہیں۔

(5) وراثتی بیویاں (Inheritence of Wives)

بعض قبائلی سماج میں خاندان کی بیوائیں دوسرے افراد کی وراثت میں شریک کر لی جاتی ہیں اور یہ رواج پایا جاتا ہے کہ شوہر کے انتقال کے بعد لازمی طور سے بعض سماج میں وہ اس کے بھائی کی زوجیت میں منتقل ہو جائے۔ چنانچہ سالی بیاہ کے طریقہ میں بعض قبائل میں یہ رواج پایا جاتا ہے مثال کے طور، برنائجیریا کے پالوی (Palvi) اور بورا (Bura) قبائل میں یہ طریقہ رائج ہے۔

(6) متبنّٰی شادی (Adoptive Marriage)

انڈونیشیا اور جاپان کے بعض قبائل میں لڑکے کو کسی خاندان میں متبنّٰی کر لیا جاتا ہے جس کے ساتھ بعد میں خاندان کی لڑکی بیاہ دی جاتی ہے۔ اس طرح متبنّٰی کو داماد بنانے کا طریقہ نہ صرف ان ممالک میں بلکہ بہت سے سماجوں میں پایا جاتا ہے۔ خصوصاً ایسے قبائلی سماج میں یہ طریقہ زیادہ رائج ہے جو پدرنسبی (Patrilineal) ہوتے ہیں۔ پدرنسبی طریقہ سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ باپ کی طرف سے قایم ہوتا ہے اور وراثت اور جائداد صرف لڑکے کو ملتی ہے۔ لڑکیاں محروم ہوتی ہیں۔ اگر کسی خاندان میں کوئی لڑکا تولّد نہ ہو تو وراثت کے تسلسل میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں پدرنسبی خاندان کسی دوسرے خاندان یا خیل (clan) کے لڑکے کو متبنّٰی بنا لیتا ہے تاکہ وراثت اور نسبت اسی گھرانے میں باقی رہے۔ جہاں اس طریقہ کو مقبولیت حاصل ہے ویسے قبائلی سماج میں متبنّٰی شادی کا زیادہ رواج پایا جاتا ہے۔ قبائلی سماج میں ایسے لڑکے کو جو داماد بن جاتا ہے اپنی بیوی کے خاندان میں بیٹے کا قانونی مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی اولاد اسی خاندان سے متعلق شمار کی جاتی ہے۔

(7) فرار کی شادی (Marriage by Elopement)

فرار سماجی زندگی کی جکڑبندیوں سے انحراف کا اہم ذریعہ ہے۔ ہر زمانہ میں سماج کے اصول اور

قاعدے تمام افراد کی مرضی، آرزوؤں اور تمناؤں کی تکمیل نہیں کر سکتے۔ اسی لیے لوگوں کو زندگی کے بہت سے مواقع پر معینہ اصولوں اور قاعدوں سے انحراف کرنا پڑتا ہے۔ جس طرح یہ بات پوری سماجی زندگی پر صادق آتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق ازدواجی زندگی پر بھی ہوتا ہے۔ سماجی زندگی میں بعض ایسی پابندیاں ہوتی ہیں جن میں بعض افراد گھٹن محسوس کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اکثر مواقع پر والدین کی مرضی یا خارج گروہی یا داخل گروہی شادی پر اصرار لڑکے یا لڑکی کے لیے تکلیف کا باعث ہوجاتا ہے۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ ان اصولوں کے خلاف اپنی مرضی سے شادی کریں۔ ایسی صورت میں ان کے لیے ایک ہی چارۂ کار رہ جاتا ہے کہ وہ اپنی پسند کی لڑکی یا لڑکے کے ساتھ فرار اختیار کریں اور اپنے سماج کے حدود سے باہر یا متعلّقہ افراد کے دائرۂ اختیار سے نکل کر ازدواجی تعلّقات میں منسلک ہوجائیں۔ ایسے موقعوں پر فرار کی شادی ہی ان کا واحد علاج ہوتا ہے۔ بالعموم فرار کی شادی کے پیچھے محبت کی داستانیں بیان کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت یہ جذباتی لگاؤ کا نتیجہ ہوتی ہیں یا پھر سماجی دباؤ سے انحراف کا واحد راستہ۔ چنانچہ ممکن ہے کہ فرار کی شادی اس لیے ہو رہی ہو کہ والدین ایسے رشتہ کا انتخاب کر رہے ہوں جو متعلّقہ لڑکے یا لڑکی کو سخت ناپسند ہو۔ یا پھر یہ کہ خاندان یا سماج کے افراد لڑکے یا لڑکی کی پسند کی شادی کی راہ میں بلاوجہ یا اپنے خاص اغراض ومقاصد کے تحت رکاوٹیں پیدا کر رہے ہوں۔ ان تمام صورتوں میں لڑکا اور لڑکی اپنے سماجی دائرہ سے نکل بھاگتے ہیں۔ اس قسم کی لاتعداد مثالیں آدی باسی اور متمدن سماجوں میں دُنیا کے ہر حصہ میں ملتی ہیں۔

سماجیاتی اعتبار سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرار کی شادی کے بعد اس جوڑے کا اپنے سماج میں کیا رتبہ رہ جاتا ہے۔ عام طور سے یہ دیکھا گیا ہے کہ ابتداً مفرور لڑکے اور لڑکی کے تعلّق سے سماج میں سخت غم وغصّہ کا اظہار کیا جاتا ہے لیکن بعد میں آہستہ آہستہ اس کے اثرات کم ہوتے جاتے ہیں۔ وہی لوگ جو شروع میں مرنے مارنے پر آمادہ نظر آتے تھے کچھ دنوں بعد مفرور جوڑے کو سماج میں دوبارہ داخل کرنے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں۔ بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ جوڑے کی واپسی کے بعد تحفے اور تحائف نیز دعوتوں کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ خاص طور سے اگر کوئی اولاد پیدا ہوجائے تو اس جوڑے کا مقام سماج میں کافی مضبوط ہوجاتا ہے۔ چنانچہ یہی طریقہ شین (Cheyeene) قبائل میں رائج ہے۔ اس گروہ میں اگر مفرور لڑکی کی منگنی پہلے نہ ہوئی ہو تو اسے سماج میں واپس قبول کر لیا جاتا ہے لیکن اگر منگنی ہوچکی ہو تو اس کے بھائی خودکشی بھی کر لینے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں۔

بحرالکاہل کے علاقوں میں فرار کی شادی کی بہت زیادہ مثالیں ملتی ہیں۔ آسٹریلیا کے بے شمار قبائل میں یہ طریقہ عام ہے۔ اس علاقہ کے کرنائی (Kurnai) قبیلہ میں خارج ازدواجی اور محدود داخل ازدواجی پابندیوں کی وجہ سے فرار کی شادی کا طریقہ زیادہ رائج ہے۔ چونکہ ان سماجوں میں بزرگ اپنی مرضی پر زیادہ مُصر ہوتے ہیں اس لیے نوجوان کو بعض اوقات سخت پابندیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کا واحد ذریعہ فرار رہ جاتا ہے۔ نتیجتاً لڑکے اور لڑکی کو سماج سے بھاگنے کے سوا اور کوئی سہارا انہیں رہتا۔ لوگ ان کا پیچھا کرتے ہیں اگر وہ پکڑے جائیں تو بعض اوقات مار پیٹ سے بڑھ کر جان بھی کھونی پڑتی ہے۔ یا اگر بھاگنے میں کامیاب ہو جائیں تو ان کا مستقبل خطرہ سے باہر ہو جاتا ہے۔ اور کچھ عرصہ بعد جب یہ جوڑا اپنی اولاد کے ساتھ واپس ہوتا ہے تو موسیقی اور تقریبات کے ساتھ انھیں سماج میں قبول کر لیا جاتا ہے۔ غرض کہ فرار کی شادی سماجی جکڑبندیوں سے چھٹکارا کا ایسا آفاقی طریقہ ہے جس کی بے شمار مثالیں دُنیا کے ہر سماج میں ہر زمانہ میں ملتی ہیں۔

(8) رضامندی کی شادی (Marriage by consent)

شادی بیاہ جنسی یا حیاتیاتی جذبہ کی تسکین سے زیادہ سماجی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ جیسا کہ اُوپر کہا جا چکا ہے، شادی بیاہ کے نتیجے کے طور پر خاندان بلکہ سماج کا پورا تانا بانا تشکیل پاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ہر سماج نے اپنے اپنے تجربہ اور مسائل کی روشنی میں شادی بیاہ کے اصول اور قوانین مرتب کیے ہیں۔ سماجی ہم آہنگی، نظم و ضبط اور اچھے تعلّقات کے قیام کے لیے اس بات کی سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے کہ ممکنہ حد تک تمام معاملات آپسی رضامندی اور افہام وتفہیم کے ذریعہ طے کیے جائیں۔ ہر سماج میں مختلف عمروں اور طبقات کے لوگوں میں اقتدار اور اختیارات کی ایسی درجہ بندیاں ہوتی ہیں جن کے نتیجہ کے طور پر افراد کے مابین اپنے اپنے مرتبہ اور اختیارات کا تعین ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہر سماج میں والدین اور بزرگوں کو ایک خاص مقام حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سماج کے معمر لوگ صاحب اختیار ہوتے ہیں اور ان سب کی مرضی پورے سماج پر لازم ہوتی ہے۔ جب تک صاحبِ اختیار اور زیرِ اختیار افراد کے مابین مفاہمت اور ہم آہنگی ہو سماجی کشیدگی نہیں پیدا ہوتی۔ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح اس اصول کا اطلاق ازدواجی زندگی پر بھی ہوتا ہے۔ یعنی بڑے، بزرگ، والدین یا لڑکا لڑکی اگر کسی خاص انتخاب پر متّفق ہوں اور ان کے مابین اختلافات نہ پیدا ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی شادی سب سے زیادہ پسندیدہ قرار

پاتی ہے اوراس کی وجہ سے سماج میں کوئی کشیدگی یا تناؤ ہونے نہیں پاتا۔ چنانچہ خواہ قبائلی سماج ہو یا آدی باسی سماج، دونوں میں مفاہمت اور مرضی کے معیار کو دوسرے تمام اعتبارات پر ترجیح دی جاتی ہے۔ یہ ایک حقیقت بھی ہے کہ تقریباً ہر سماج میں اسی طرز کی شادیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعض سماجوں میں لڑکے یا لڑکیاں اپنی ناپسندیدگی یا نارضامندی کا محض رواج یا احترام کے جذبہ کے تحت اظہار نہ کریں لیکن ظاہر ہے کہ اس عدم اظہار یا خاموشی کو بھی سماجیاتی اہمیت حاصل ہے۔ اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ عام طور سے ہر سماج میں رضامندی کی شادی کو اولین اہمیت حاصل ہے۔

ازدواجی اقسام اور شرائط

دوسرے سماجی اداروں کی طرح شادی بیاہ کا ادارہ بھی ارتقاء کے مختلف ادوار میں بے شمار مراحل اور اشکال سے گزرا ہے اور آج بھی قبائلی اور غیر قبائلی سماج میں اس کی لاتعداد قسمیں اور صورتیں موجود ہیں۔ تقریباً ہر سماج میں مرد اور عورت کے درمیان جنسی تعلّقات کے بارے میں کچھ نہ کچھ تحدیدات عائد ہیں بعض ایسے رشتے بھی ہیں جن میں جنسی تعلّقات قطعی طور سے ممنوع سمجھے گئے ہیں۔ مثلاً ماں اور بیٹے، بہن اور بھائی میں اس قسم کے تعلّقات کا سوال خارج از بحث سمجھا جاتا ہے۔ اسے اصطلاحی زبان میں 'تحریم' (Taboo) کہتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس قسم کے جنسی تعلّقات سے گریز کو فطری کہا جاتا ہے۔ انسانیات دانوں کا خیال ہے کہ جنسی تعلّقات پر یہ پابندیاں فطرت سے زیادہ سماج اور تمدّن کے رواج اور اقدار سے متعلّق ہیں۔ چنانچہ تاریخ میں ایسی شہادتیں بھی موجود ہیں جب کہ بعض مصلحتوں کے تحت ایسے جنسی تعلّقات بلکہ شادی کو بھی روا سمجھا گیا۔ کسی ایسے سماجی رواج کو جو تمام ممالک میں مشترک ہو محض اس کی 'آفاقیت' (Universality) کی بنا پر جبلی (Instinctive) یا فطری (Natural) نہیں کہا جا سکتا۔ مثال کے طور پر مصر کی قدیم تاریخ میں شاہی خاندان میں تخت کو محفوظ رکھنے کے لیے بھائی اور بہن میں شادی کو روا سمجھا گیا۔ یہ طریقہ ہوائی (Hawaii) پیرو (Peru) اور انکا (Inca) قبائل میں بھی پایا جاتا ہے۔ ان سماجوں میں یہ ایقان تھا کہ شاہی خاندان عام سماج سے برتر اور مقدس ہوتا ہے اور اس کے افراد کو اپنے مرتبہ سے کمتر اور فانی افراد سے ازدواجی تعلّقات نہیں قایم کرنے چاہئیں۔ اس کے باوجود مصر کی ملکہ قلوپطرہ (Cleopatra)

نے اپنے بارہ سالہ بھائی سے شادی کرنے کے بعد جب اس کے تعلّقات جولیس سیزر اور مارک اینٹونی سے قایم ہوئے تو اس نے اپنے بھائی کو قتل کروا دیا۔ یہ اور اسی قسم کی بے شمار مثالیں اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ جنسی تعلّقات کا کوئی فطری یا جبلی اصول نہیں ہوتا بلکہ ہر سماج اور تمدّن نے اس کے لیے تحدیدات اور مراعات مقرر کی ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ سماجی ارتقاء کے ساتھ ساتھ دوسرے اداروں کی طرح شادی بیاہ کے ادارہ میں بھی بہت سی باتیں عالمی سطح پر ہر سماج میں مشترک نظر آتی ہیں لیکن مقامی تغیّرات اور تبدیلیوں سے اس کے سماجی ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔

ازدواجی دائرہ کی وسعت یا اس کی تحدید کا جائزہ لینے کے لیے حسب ذیل ازدواجی اشکال کا جائزہ لینا ضروری ہے:-

(۱) خارج ازدواجی شادی (Exogamy)

(2) ترجیحی شادی (Preferential Mating)

(3) داخل ازدواجی شادی (Endogamy)

(4) قرابتی شادی (Affinal Marriage)

(الف) دیور بیاہ (Levirate Marriage)

(ب) سالی بیاہ (Sororate Marriage)

(ج) ثانوی قرابتی شادی (Secondry Affinal Marriage)

(د) پھوپھیرے ممیرے بھائی بہن سے شادی (Cross-cousin Marriage)

(۱) خارج ازدواجی شادی (Exogamy)

شادی کی مختلف اشکال میں خارج ازدواجی اور داخل ازدواجی طریقوں کو قبائلی سماج میں بہت اہمیت حاصل ہے۔ خارج ازدواجی کے لیے جو انگریزی اصطلاح Exogamy استعمال ہوتی ہے وہ دو یونانی الفاظ (Ex) بمعنی باہر یا خارج اور (gamous) یعنی شادی سے مرکّب ہے۔ اس طریقہ کے پیچھے جو عنصر کارفرما نظر آتا ہے وہ قریبی اور بالخصوص خونی رشتہ داروں سے جنسی تعلّقات نہ قایم کرنے کا جذبہ ہے۔ چونکہ قبائلی سماج میں عام طور کسی خیل یا گوت (clan) میں تمام لوگ قریب یا دور کے سلسلوں سے ایک ہی نسب یا خون سے تعلّق رکھتے ہیں اس لیے بعض سماجوں میں ان کے مابین شادی بیاہ کو ناپسندیدہ یا ممنوع سمجھا جاتا ہے۔ ہوئبل (Heobel) کے الفاظ ہیں:

"It may be defined as the social rule that prohibits a person from marrying within a defined social group of which he is a member."[1] (یعنی اس سے مراد وہ سماجی قاعدہ ہے جو کسی فرد کو اس مخصوص سماجی گروہ میں شادی سے روکتا ہے جس کا وہ خود ایک رکن ہے'۔ اس اصول کے پیچھے رشتہ داری گروہ میں شادی کا امتناع ہے۔ چین کے قبائلی سماج میں مشترک خاندانی سرنام رکھنے والے افراد کے مابین شادیاں نہیں ہوتیں اور اس قاعدہ کے پیچھے بھی رشتہ داری کا اصول نظر آتا ہے۔

خیل یا گوت (clan) کی سماجی تنظیم میں یہ بات بہت نمایاں ہوتی ہے کہ اس کے تمام افراد آپس میں رشتہ دار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں بھی خیل یا گوت پائے جاتے ہیں ان تمام سماجوں میں خارج از دواجی شادیوں کا رواج ملتا ہے۔ جن علاقوں میں اس بات کا گمان ہوتا ہے کہ مقامی کمیونٹی کے تمام افراد ایک خونی رشتہ میں منسلک ہوں گے وہاں بھی ایسی شادیاں نہیں پائی جاتیں۔ بعض قبائل میں یہ رجحان بھی نظر آتا ہے کہ شادی کرنے والے لوگ اپنے جوڑے کی تلاش ممکنہ حد تک دور دراز علاقوں میں کرتے ہیں۔ خارج از دواجی شادی کی مثالیں ہندوستان کی قبائلی سماج میں بہت عام ہیں۔

(2) ترجیحی شادی (Preferential Mating)

سماجی ڈھانچہ میں خاندان کو اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اس کا اثر پورے تمدّن کی تشکیل پر پڑتا ہے چنانچہ، نہ صرف یہ کہ شادی بیاہ کے طریقوں اور ان کی حد بندیوں کی وضاحت بیشتر سماجوں میں موجود ہے بلکہ بعض اوقات اس کی بھی نشاندہی نظر آتی ہے کہ کون سے طبقات یا اشخاص سے شادی کی جانی چاہیے یا نہیں کی جانی چاہیے۔ اسی کو 'ترجیحی شادی' کہتے ہیں۔ ترجیحی شادی کے بے شمار اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس کے سیاسی، سماجی اور مذہبی مضمرات بھی ہوتے ہیں۔ اس قاعدہ کے مطابق خاص طبقہ یا فرد ہی سے شادی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جسے سمجھنے کے لیے مخصوص حالات اور اس کے مضمرات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جس کے بغیر صورتِ حال کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ قبائلی سماج بھی طبقاتی اور سماجی یا سیاسی گروہ بندیوں یا امتیازات سے معرّا نہیں ہوتے۔ ان حالات میں بہت سے ایسے مواقع پیش آتے ہیں جب کہ افراد اپنے مرتبہ کی بحالی یا اس

---

[1] Abid. P.195

کے اضافہ کے لیے ترجیحی شادی کو پسند کرتے ہیں۔

(3) داخل ازدواجی شادی (Endogamy)

داخل ازدواجی کے لیے جو انگریزی اصطلاح مستعمل ہے وہ بھی دو یونانی الفاظ سے مرکب ہے: Endo کے معنی اندر یا داخل کے ہیں اور gamous کے معنی شادی کے ہیں۔ اس طرح اس پوری اصطلاح سے مراد شادی کا وہ طریقہ ہے جس میں لوگ ایک مخصوص گروہ یا حلقہ ہی میں شادی کر سکتے ہیں۔ داخل ازدواجی شادی کا طریقہ خارج ازدواجی کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ خارج ازدواجی اور داخل ازدواجی طریقے ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لیے کبھی بھی کسی ایک سماج میں ساتھ ساتھ نہیں پائے جاتے۔ ساری دُنیا میں داخل ازدواجی قسم کی سب سے بڑی مثال ذات پات کا نظام ہے جو ہندوستان میں پایا جاتا ہے۔ جس کے مطابق کسی ذات کے افراد اپنی ہی ذات میں شادی بیاہ کر سکتے ہیں۔ ہندوستان میں تقریباً دو ہزار ذاتیں اور ذیلی ذاتیں ہیں جن کے افراد اپنی ذات کے باہر شادی نہیں کر سکتے۔

افریقی سوڈان میں بھی بعض قبائل ایسے ہیں جن میں داخل ازدواجی طریقہ رائج ہے لیکن ہندوستان کے مقابلہ میں اس کی نوعیت اور اہمیت بہت محدود ہے۔ افریقہ کے بعض دوسرے علاقوں میں بھی سماج مختلف ذاتوں میں منقسم ہے جو اپنے دائرہ سے باہر ازدواجی تعلقات نہیں قایم کر سکتے۔ امریکہ کے شمال مغربی ساحل کے قبائلی لوگ 'مقامی داخل ازدواجی' طریقہ پر عمل پیرا نظر آتے ہیں۔ ہر گروہ کی اپنی کہانیاں اور داستانیں ہوتی ہیں جو اس گروہ کا ورثہ اور سرمایہ ہوتی ہیں۔ اور جنھیں سُننے کا حق بھی گروہ ہی کے افراد کو ہوتا ہے۔ اس لیے یہ لوگ پسند نہیں کرتے کہ خارجی ماحول کا کوئی فرد ازدواجی بندھن کے ذریعہ ان کے گروہ میں شامل ہو۔ اور ان کی روایات میں شریک ہو سکے۔ اس لیے ان سماجوں میں داخل ازدواجی طریقہ کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہندوستان کے ٹوڈا (Toda) قبائل خارج ازدواجی طریقہ پر عمل کرتے ہیں لیکن چونکہ ان کے گروہ دو ذیلی خیل یا گوتوں میں بٹے ہوئے ہوتے ہیں اس لیے دونوں ذیلی گروہوں کے افراد اپنے گروہ کی حد تک داخل ازدواجی طریقہ پر کار بند ہوتے ہیں۔

(4) قرابتی شادی (Affinal Marriage)

قرابتی شادی داخل ازدواجی شادی سے زیادہ واضح صورت ہے جس میں سالے سالیوں یا دونوں نندوں سے شادی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہوئبل کے الفاظ ہیں:

"We call these affinal marriage, i.e. marriage to a relative through marriage."[1] یعنی ہم اسے قرابتی شادی کہتے ہیں جس سے مراد شادی کے ذریعہ قایم رشتہ کے نئے رشتہ داروں سے شادی کرنا ہے۔ قرابتی شادی کی ذیلی اقسام میں دیور بیاہ (Levirate) اور سالی بیاہ (Sororate) بہت عالم ہیں۔

(الف) دیور بیاہ (Levirate)

قرابتداری کی شادیوں میں دیور یعنی شوہر کے بھائی سے شادی کا رواج ساری دُنیا میں عام ہے۔ بالعموم شوہر کے انتقال کے بعد بیوہ اپنے دیور کی ملکیت ہوجاتی ہے۔ جہاں دیور شوہر سے چھوٹا ہو وہاں بیوہ اسی کی ملکیت قرار پاتی ہے۔ اور کسی نہ کسی صورت میں دیور بیاہی کا رواج دُنیا کے ہر حصہ میں موجود ہے۔ خواہ ان کے تمدنوں کی سطح کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو۔ آسٹریلیا کے خام تمدّن قبائل میں اس رواج کو لازمی قاعدہ کی اہمیت حاصل ہے۔ قدیم عبرانی تمدّن میں بھی اسے تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور امریکہ کے متمدّن اِنکا (Inca) قبائل میں مرنے والے کا چھوٹا بھائی اپنے بھائی کی تمام ثانوی بیویوں کا وارث قرار پاتا تھا۔ البتہ اِنکا (Inca) قبیلہ کے فوت ہونے والے مرد کی پہلی بیوی دوبارہ شادی نہیں کرتی۔ اس کی کفالت کی ذمہ داری قبیلہ یا اس کی ریاست کے ذمہ ہوتی تھی۔ متوفی بھائی کی بیوہ کی پسند یا ناپسند کا انحصار شخصیتوں پر ہوتا ہے۔ البتہ اس معاملہ میں بعض اوقات تمدّنی تغیرات کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ کمانچے (Comenche) قبائل میں دیور اپنے بھائی کی بیویوں کو اپنا حق سمجھتا ہے۔ اور اس عورت کو کسی دوسرے مرد سے شادی کا اس وقت تک حق نہیں ہوتا جب تک کہ دیور اپنے حق سے دست بردار نہ ہوجائے۔ بعض اوقات اس دست برداری کے لیے ایک یا دو گھوڑے یا کمبلوں کی پیش کش کرنی پڑتی ہے۔ ایسی بھی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں دیور کو کوئی اختیار ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ بیوہ اور اس کے خاندان کے لوگوں کو دیور پر حق حاصل ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں دیور اور بیوہ دونوں ایک دوسرے کے پابند ہوتے ہیں۔ بعض صورتوں میں دیور کے خاندان کے فیصلہ کو بھی ماننا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر 1933 میں ایک شوشون انڈین کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنی پسند کی بیوی کو طلاق دے تاکہ وہ اپنے متوفی بھائی کی بیوی سے شادی کر سکے۔ اس کے خاندان کے لوگ چاہتے تھے کہ پہلی بیوی خاندان ہی

---

[1] Ibid. P. 198

ہیں رہے لیکن امریکہ کے قانون کے مطابق وہ شخص دو بیویاں نہیں رکھ سکتا تھا۔

دیور بیاہی طریقہ کا بنیادی مقصد دو قرابتی گروہوں کے مابین ابتدائی شادی سے قایم شدہ تعلقات کو برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ ایسے سماجوں میں جہاں دیور بیاہی طریقہ رائج ہے اس بات کو پسند نہیں کیا جاتا کہ شوہر کی موت کے بعد اس کی بیوہ اس گروہ کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو جائے۔ کیونکہ اس کی ذمّہ داری صرف متوفّی شوہر تک محدود نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ اس کا تعلق پورے سماج سے ہوتا ہے جس کو سماج صرف اس طرح پورا کر سکتا ہے کہ بیوہ کی خاندانی شخصیت کو برقرار رکھا جائے۔ جس کی واحد اور بہترین صورت ان کی نظروں میں دیور بیاہ ہے۔ اس کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے۔ عام طور سے جب کوئی عورت بیوہ ہو جاتی ہے یا کوئی گھر ٹوٹ جاتا ہے کمسن بچّے ماں کے ساتھ چلے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں خاندان کو ان بچوں سے محروم ہو جانا پڑتا ہے۔ اس محرومی کو ایک خاندانی حادثہ اور خسارہ تصوّر کیا جاتا ہے۔ قبائلی سماج میں اس کا بہترین حل یہی سمجھا جاتا ہے کہ دیور بیاہ کے ذریعہ بیوہ اور بچّے اس گھر میں رہیں اور پرورش پائیں جس کی وجہ سے بچّوں کا مستقبل بھی محفوظ ہو جاتا ہے یا خاندان انتشار سے بچ جاتا ہے اور جس طرح اس انتظام کے تحت بیوہ اور بچوں کی دیکھ بھال ممکن ہے وہ کسی اور طرح آسان نہیں۔ دراصل اس طریقہ میں بیوہ اور خاندان دونوں کا موقف اور تحفّظ مضمر ہے۔

'متوقعہ دیور بیاہ' (Anticipatory Levirate)

نواڈا (Nevada) کے ریگستان شوشون قبائل میں 'برادرانہ چند شوہری' (Fraternal Polyandry) کا طریقہ رائج ہے۔ 'برادرانہ چند شوہری' سے مُراد یہ ہے کہ ایک عورت کئی بھائیوں سے بیک وقت شادی کرتی ہے۔ اداہو (Idaho) کے Snake River Desert اسنیک ریور ریگستان میں گڈنے کھانے والے شوشون اور کوماننچے بھی کم و بیش اسی طریقہ پر عمل کرتے ہیں جس کے نتیجہ کے طور پر 'متوقع دیور بیاہ' طریقہ کا رواج عمل میں آیا۔ اس کے پیچھے دراصل یہ خیال رہتا ہے کہ کسی نہ کسی موقع پر ہر مرد اپنے بھائی کی بیوی سے جنسی تعلّقات قایم کرتا ہے اس لیے اس سے اجتناب کا جذبہ ان میں نہیں پایا جاتا۔ اور وہ بغیر کسی جھجک یا تکلّف کے اپنی بیوی کو بھائی کے تعلّقات میں دینے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ اور دوسرے بھائی بھی اسی طرح تعاون کرتے ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ بھائی کی بیوی کو بھی 'بیوی' پکارنے کا رواج عام ہے۔ الفاظ اور اصطلاح کی یہ آزادی ان کے ذہنوں پر بڑے گہرے اثرات ڈالتی ہے۔ اور رشتہ داری کی اصطلاح

میں وہ اس کے تمام مضمرات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہیں۔ دراصل 'برادرانہ چند شوہری' طریقہ کی یہ ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔

سالی بیاہ (Sororate)

جس طرح دیور بیاہ میں بیوہ کو اپنے متوفی شوہر کے بھائی سے شادی کرنی پڑتی ہے اسی طرح سالی بیاہ میں بیوی کی موت کے بعد شوہر کے لیے اپنی سالی سے شادی کا رواج پایا جاتا ہے۔ 'دیور بیاہ' اور 'سالی بیاہ' عام طور سے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے تمام قبائل میں باستثنا پیوبلو (Pueblo) قبائل میں سالی بیاہ کا طریقہ عام ہے۔ اسی طرح یہ رواج دُنیا کے اکثر قبائلی سماج میں موجود ہے لیکن سالی بیاہ کو 'چند سالی بیاہی (Sororal Polygyny) سے غلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ سالی بیاہ میں کوئی شخص بریک وقت صرف ایک سالی سے اپنی بیوی کی موت کے بعد شادی کر سکتا ہے۔ لیکن 'چند سالی بیاہی زوجگی' میں مرد اپنی بیوی کی موت کا انتظار نہیں کرتا بلکہ جیسے ہی اس کی سالی بالغ ہو جاتی ہے اس سے شادی کر لیتا ہے۔ 'سالی بیاہ' کا طریقہ دیور بیاہ کی طرح ہندوستان کے قبائلی اور غیر قبائلی سماج میں عام ہے۔

ثانوی قرابتی شادیاں (Secondry Affinal Marriage)

(۱) بعض قبائل میں ثانوی قرابتی شادیوں کے طریقے بھی رائج ہیں جن میں حسب ذیل اہم ہیں:۔

(1) بعض سماجوں میں مرد اپنے سالے کی بیٹی سے شادی کرتا ہے۔

(2) مرد اپنے خسر کی بہن سے (پھوپھی ساس سے) شادی کرتا ہے۔

(3) عورت اپنی نند کے بیٹے سے شادی کرتی ہے۔

جس قبائلی سماج میں پدرنسبی نظام (Patrilineal System) پایا جاتا ہے اس میں بند کی بیٹی اور پھوپھی ساس ایک ہی قرابتی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ان کو بیوی کا سماجیاتی رتبہ حاصل ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں ان کو دوسری بیوی بنانے میں کوئی تامل نہیں ہوتا خواہ ان کی عمر بہت زیادہ یا بہت کم ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح مادرنسبی نظام (Matrilineal System) میں بھی پھوپھی ساس کا بیٹا شوہر کا سماجیاتی رتبہ رکھتا ہے۔ اس لیے اس سے شادی کو روا سمجھا جاتا ہے۔ مادرنسبی نظام میں لڑکے کو وراثت اپنے ماموں کی طرف سے ملتی ہے۔ اسی طرح ممانی سے شادی کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ثانوی قرابتی

شادیاں بہت زیادہ عام نہیں ہیں۔ صرف چند سماجوں میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ جن سماجوں میں خیل یا گوت کا نظام بہت مستحکم ہے ان میں ایسی مثالیں زیادہ پائی جاتی ہیں۔

خونی قرابتی شادی (Kin Marriage)

اس سے قبل عام قرابتی شادی کی اقسام کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ لیکن قرابتداروں میں ایسے بھی رشتہ دار ہوتے ہیں جن سے قریبی خونی رشتہ ہوتا ہے۔ تقریباً تمام سماجوں میں خونی رشتہ داروں سے بھی ازدواجی تعلقات کا رواج ہے۔ ان میں سے خاص حسب ذیل ہیں:۔

(1) ممیرے پھوپھیرے بھائی بہن

(2) خالہ (یا بھانجا)

(3) پھوپھی (یا بھتیجا)

(4) بھانجی (یا ماموں)

(5) بھانجے کی بیٹی (یا دادی کا بھائی)

دوسری تا چوتھی قسم کے مطابق ماموں بھتیجی، پھوپھی اور بھتیجے کے مابین شادیاں ہوتی ہیں۔ پانچویں قسم کے مطابق نواسے اور نواسی سے ازدواجی تعلقات قایم ہوتے ہیں۔

ممیرے پھوپھیرے بھائی بہن کے درمیان شادیوں کا طریقہ کافی عام ہے۔ شمالی اور وسطی آسٹریلیا نیز ملانیشیا کے اکثر قبائل میں اس قسم کی شادیاں تقریباً لازمی سمجھی جاتی ہیں۔ ایشیا میں بھی ان طریقوں کا کافی رواج ہے۔ افریقہ کے نیگرو بھی اس پر عمل کرتے ہیں۔ امریکہ میں کیلیفورنیا گریٹ بیسن میں اس قسم کی شادیاں رائج ہیں۔

پھوپھیرے، ممیرے شادیوں کے تعلق سے ایک اہم بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس کے اسباب کیا ہیں۔ یوں تو پروفیسر لووی (Lowie)[1] کی رائے میں ہر تمدن اور اس کے حالات کے مطابق پھوپھیری، ممیری شادیوں کے ارتقاء کے اسباب جُدا جُدا ہیں۔ لیکن ایک بات جو واضح نظر آتی ہے یہ ہے کہ اس قسم کی شادیوں کا اصل سبب خیل یا گوت کی تنظیم ہے۔ خیل کی سماجی تنظیم کا ایک اہم عنصر خارجی ازدواجی طریقہ ہے جس کے مطابق ہر خیل کے افراد صرف اپنے گروہ سے باہر شادیاں کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے اپنے خیل میں جو چچیرے، خلیرے بھائی بہن ہیں ان کو اصلی یا خونی بھائی بہن کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔

---

[1] Ibid. P.203

اس لیے ان متوازی بھائی بہن (Parellel Cousins) سے شادی کو ممنوع سمجھا جاتا ہے اس کے برخلاف چونکہ ممیرے، پھوپھیرے بھائی بہن خارج از دواجی نتیجہ کے طور پر دوسرے غیل یا گوت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ان سے راست خونی رشتہ نہ ہونے کی بنا پر شادی کو سمجھا جاتا ہے۔ غالباً ممیرے اور پھوپھیرے بھائی بہنوں سے شادی کے رواج کا یہی سب سے اہم سبب ہے۔

ہندوستانی قبائلی سماج کا ازدواجی جائزہ

ہندوستان کے بیشتر علاقوں میں قبائلی سماج میں شادی ایک سیدھا سادہ معاملہ ہے جس میں متعلقہ لڑکا اور لڑکی کسی رسم کے بغیر شوہر اور بیوی کی حیثیت سے زندگی گزارنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ بیشتر قبائل میں مردوں اور عورتوں کو اپنے ساتھی کے انتخاب کا موقع حاصل ہوتا ہے۔ اور جہاں والدین کی پسند کے مطابق شادیاں ہوتی ہیں وہاں بھی لڑکے اور لڑکی کی مرضی کی رسم سے پہلے معلوم کی جاتی ہے۔ آسام کے کوکی (Kokis) اور ڈارلنگ (Darlungs) قبائل میں عارضی شادی کا رواج پایا جاتا ہے۔ جس کے مطابق لڑکے کو اس کی محبوبہ کے ساتھ اسی کے گھر میں چند ہفتے اور بعض اوقات کئی مہینے رہنے کی اجازت دی جاتی ہے جس کے بعد اگر ان دونوں کے مزاجوں میں ہم آہنگی ہو تو شادی کی رسم ادا کرنے کے بعد وہ ایک ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے مابین مطابقت اور ہم آہنگی نہ پیدا ہو سکے تو یہ اتحاد ٹوٹ جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نوجوان مرد کو جرمانہ کے طور پر لڑکی کے والدین کو سولہ روپے ادا کرنے پڑتے ہیں [1]

گجرات کے بھیل قبائل اطراف واکناف کے تمدن سے اتنے متاثر ہو چکے ہیں کہ ان کی انفرادیت بڑی حد تک ختم ہو چکی ہے۔ یہی حال گوالیار کے بھیل قبائل کا بھی ہے جو پسماندہ ہندو ذاتوں کے جیسے نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود بھیل قبائل میں دو داخل ازداجی گروہ پائے جاتے ہیں۔ پہلے کو 'اُجلے' یا 'خالص' (Pure) اور دوسرے کو 'میلے' یا 'غیر خالص' (Impure) بھیل کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک تیسرا گروہ ان لوگوں کا بھی ہے جو سماجی رتبہ میں ان دونوں سے نیچے ہے۔ کیونکہ ان کا پیشہ گانا بجانا ہے جسے سماج میں ادنیٰ کام سمجھا جاتا ہے۔ گو کہ بھیل کے مختلف گروہوں میں ایسی

---

[1] D.N. Mafumdar's "Races and Cultures of India". Bombay 1973. P. 176.

شادیوں کی کافی مثالیں ملتی ہیں تاہم 'اُجلے' بھیل اپنے ہی گروہوں میں شادیاں کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ 'میلے' بھیل کی لڑکیوں کو بیاہ لاتے ہیں لیکن 'اُجلے' بھیل کی لڑکیاں 'میلے' بھیل کے لڑکوں سے بیاہی نہیں جاسکتیں۔ آزادی کے بعد سے اس گروہ بندی کے خلاف خیالات کو مقبولیت حاصل ہورہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود زمانۂ دراز سے قایم شدہ تعصب اور تنگ نظری کا عملی طور سے خاتمہ آسان نہیں۔ ممکن ہے کہ کچھ دہوں کے بعد یہ تعصب اور تنگ نظری بڑی حد تک کم ہوجائے۔ چونکہ بھیل قبائل ہندوستان کے کافی وسیع علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں اس لیے گروہ واری تعصبات کو قایم رکھنا عملاً ممکن بھی نہیں ہر بھیل گروہ مختلف خارج از دواجی ذیلی گروہوں میں بٹا ہوا ہے۔ اور ایک فرقہ کے لوگ اپنے ہی فرقہ میں شادیاں نہیں کرتے۔ لیکن ان تحدیدات کے باوجود دیہاتوں میں رہنے والے بھیل لوگ قریبی شہروں میں شادیاں کرنا پسند نہیں کرتے کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ شہر کی لڑکیوں کے اخلاق اور ان کی پاکدامنی مشتبہ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ان قبائل کے بڑے بوڑھے ایسی شادیوں کو پسند نہیں کرتے۔

بھیل قبائل کے لوگ عام طور سے سن بلوغ کے بعد شادیاں کرتے ہیں۔ لڑکے 20 سال بعد اور لڑکیاں 15 سال کے بعد شادیاں کرتے ہیں۔ البتہ قبیلہ کے سربراہ یا چودھری کمسنی کی شادیوں کی رعایت رکھتے ہیں۔ ان قبائل میں قبل شادی تعلقات پر امتناع نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے شادی سے پہلے قریبی تعلقات رکھے تو قبیلہ کے بزرگ اس پر سماجی دباؤ ڈالنے کی خاطر جوڑے کو شوہر اور بیوی کے نام سے پکارتے ہیں۔ لیکن اس کے لیے کسی رسم کی شرط نہیں ہوتی۔ اگر کسی لڑکی کے کسی غیر شخص سے ناجائز تعلقات رہے ہوں تو بھی اس لڑکی سے شادی کی جاسکتی ہے بشرطیکہ وہ راضی ہو۔ لیکن اگر قبل شادی تعلقات کی بناء پر بچہ تولد ہوجائے تو قبائلی سماج اس کی پرورش کی ذمہ داری اس شخص پر ڈالتا ہے جس کا وہ بچہ ہے اور اس مرد پر ان مصارف کی ادائیگی لازمی ہوتی ہے۔

جہاں شادیاں والدین کی مرضی سے طے پاتی ہیں وہاں لڑکے کی جانب سے چار افراد منگنی طے کرنے کے لیے لڑکی کے گھر جاتے ہیں۔ اگر لڑکی کے سرپرست رضامند ہوں تو پنچ کو 5 تا 7 روپے دیئے جاتے ہیں جس سے وہ گڑ اور شراب خریدتے ہیں اور ذات کے لوگوں کی ضیافت کرتے ہیں۔ اس طرح طے شدہ منگنی ناقابل تنسیخ ہوتی ہے۔ شادی سے پہلے دُلھا اور دُلہن کو تقریباً ایک ہفتہ تک سخت ڈسپلن میں رکھا جاتا ہے۔ انھیں خاموش رہنا پڑتا ہے اور دوسرے اگر قبیلے بھی

لگائیں تو انہیں زور سے ہنسنے کا حق نہیں ہوتا بعض اوقات یہ مرحلہ بہت دشوار ہوتا ہے لیکن اس طریقہ سے آئندہ زندگی کے لیے متانت اور سنجیدگی، ضبط اور تحمل کی تربیت دی جاتی ہے۔ شادی کی تقریبات کے وقت گاؤں کے لوگ جمع ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ اپنا کھانا لاتے ہیں۔ نیز ایسے تحائف بھی لاتے ہیں جو اس موقع پر لوگوں کی ضیافت کے لیے تقسیم کیے جاتے ہیں۔

پہلے سے طے شدہ شادیوں کے علاوہ بھیل قبائل میں قبضہ یا جبر کے ذریعہ شادی کی بھی مثالیں ملتی ہیں۔ بہت سے قبائل میں دُلہن کی قیمت کی رسم کی وجہ سے بعض اوقات آپسی رضامندی کے تحت لڑکا اور لڑکی قبضہ کی شادی کی اسکیم بناتے ہیں تاکہ اس شرط سے چھٹکارہ پاسکیں۔ مثال کے طور پر ہو (Ho) قبائل میں جب کوئی لڑکا اور لڑکی ایک دوسرے کو پسند کرتے ہیں تو وہ اپنے فیصلہ سے اپنے والدین یا سرپرستوں کو مطلع کرتے ہیں۔ اگر بزرگ ان سے اتفاق نہ کریں تو وہ زبردستی قبضہ کا ڈرامہ اسٹیج کرتے ہیں۔ جس میں دُلہا فاتح یا محبت کرنے والے کا رومانی رول ادا کرتا ہے اور زبردستی لڑکی کو حاصل کر لیتا ہے جس کے بعد وہ شوہر بیوی بن جاتے ہیں۔

بھیل قبائل میں نوجوان مردوں کو اپنے جوڑے کے انتخاب کا حق حاصل ہوتا ہے اس کے لیے 'گول گڑھ دیو' (Gol - Gadh Deo) کی رسم انجام دی جاتی ہے۔ گجرات کے پنچ محل ضلع میں ہولی کے تہوار کے وقت نوجوان مرد اور عورتیں ایک درخت یا ستون کے اطراف رقص کرتے ہیں۔ اس درخت کے اوپر ایک ناریل اور گڑ باندھ دیا جاتا ہے۔ درخت یا ستون کے اطراف پہلا حلقہ نوجوان شادی شدہ، غیر شادی شُدہ اور بیوہ عورتوں کا ہوتا ہے جو ناچتے ہیں۔ اس حلقہ کے باہر ایک اور حلقہ ہوتا ہے جو نوجوانوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اندر کے حلقہ میں عورتیں ناچتی ہیں اور مرد کے حلقہ میں مرد ناچتے ہیں۔ دونوں کے رقص کی رفتار انتہائی تیز ہوتی ہے۔ اس دوران کوئی نہ کوئی نوجوان یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ عورتوں کا حلقہ توڑ کر درخت یا ستون تک پہنچ جائے اور اس پر بندھا ہوا ناریل توڑ دے اور گڑ کھالے۔ نوجوانوں کی اس کوشش کی عورتیں سخت مدافعت کرتی ہیں۔ اور ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہوتا ہے کہ وہ درخت یا ستون تک پہنچ سکیں۔ جب کوئی نوجوان اس کوشش میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بھی عورتیں اسے نوچ کھسوٹ ڈالتی ہیں۔ بعض اوقات جسم اور چہرے پر خراشیں آجاتی ہیں، سر کے بال کھینچ لیے جاتے ہیں۔ لیکن ان تمام صعوبتوں کے بعد جب وہ ناریل اور گُڑ حاصل کر لیتا ہے تو اسے اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ وہاں موجود تمام میں سے جس لڑکی کو وہ چاہے اپنے لیے انتخاب کرے۔

اس انتخاب کو سارے گروہ کی توثیق حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ واقعہ لڑکی کے لیے بھی قابل فخر ہوتا ہے کہ اس کے شوہر نے اتنی دلیری سے اسے حاصل کیا۔ عام طور سے بعد کی زندگی میں اس واقعہ کا تذکرہ بار بار کیا جاتا ہے۔ "گول گڑھ دیو" کی اس رسم کے ذریعہ شادی کی تکمیل ہوتی ہے لیکن عام طور سے لڑکے اور لڑکیاں آپسی رضامندی کے ذریعہ شادی طے کرتے ہیں جسے 'گول گڑھ دیو' کی رسمی توثیق حاصل ہو جاتی ہے۔

بستر کے پرجا (Parjas) اور دھروا (Dhruvas) قبائل شادی کی عمر کی لڑکیوں کو ایک زیرِ زمین حجرہ میں محدود کر دیتے ہیں جہاں شادی کے خواہشمند نوجوان مرد پہنچ جاتے ہیں اور اپنا انتخاب کرتے ہیں۔ رات بھر کی تفریحات کے بعد بظاہر بے اعتنائی کا اظہار کرتے ہوئے، لیکن درحقیقت ارادتاً وہ جاتے وقت اپنی پسند کی لڑکی کے پاس ایک پیتل کا کنگن چھوڑ جاتے ہیں تاکہ دوسرے روز لڑکیوں کے والدین گاؤں کے ان لڑکوں کا پتہ چلا سکیں جنھوں نے لڑکیوں کا انتخاب کیا ہے۔ جن قبائل میں پُرانے عقائد اور رواج ختم ہو رہے ہیں وہاں بھی لڑکیاں گاؤں کے نواح میں دسہرہ کے تہوار سے پہلے چند ہفتوں کے لیے جھونپڑیوں میں قیام پذیر ہو جاتی ہیں جہاں گاؤں یا نواح کے نوجوان لوگ اکثر آتے ہیں اور گانے بجانے کی محفلیں منعقد ہوتی ہیں، تحائف کے تبادلے ہوتے ہیں اور اس دوران ان کے انتخاب کا گاؤں میں چرچا ہوتا ہے جس کے بعد نوجوان مرد کے والدین شراب اور چاول کا تحفہ لڑکی کے والدین کے پاس لے جاتے ہیں۔ لڑکی کے والدین کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اسے قبول کریں یا نہ قبول کریں اگر انکار ہو جائے تو ایسی صورت میں مزید تحائف کی پیش کش کے ذریعہ معاملت کی گفتگو کو جاری رکھا جاتا ہے۔

ہو (Ho) اور منڈا (Munda) قبائل کے لوگ دُلہن کی کافی قیمت ادا کرتے ہیں۔ ہو قبائل میں نقد اور مویشی دونوں کی پیش کش ہوتی ہے لیکن منڈا قبائل صرف روپیہ ادا کرتے ہیں۔ دُلہن کی قیمت کا انحصار والدین کے سماجی رتبہ پر ہوتا ہے جو ہر خیل یا گوت (جسے وہ Killi کہتے ہیں) میں جُدا جُدا ہوتا ہے۔ چونکہ دُلہن کی قیمت لڑکے کے والدین ادا کرتے ہیں اس لیے عام طور سے لڑکی کے انتخاب کے معاملہ میں والدین کو کافی دخل حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بالآخر لڑکے اور لڑکی کی مرضی کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ شادی سے پہلے چاول کی شراب (جسے (illi) کہتے ہیں) کی تقسیم کے موقعہ پر لڑکا یا لڑکی شادی سے انکار بھی کر سکتے

ہیں۔ اس تقریب کے موقعہ پر سب کو شراب تقسیم کی جاتی ہے۔ لیکن جب لڑکا لڑکی کو شراب پیش کرتا ہے تو وہ اس کو قبول کرنے میں تامل کرتی ہے۔ جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ زیادہ روپیہ، زیورات اور تحائف دیئے جائیں۔ اس رسم کے بعد شادی مکمل ہوجاتی ہے۔

قبائلی سماج میں شادی بیاہ کے ادارہ کو مذہبی تقدس حاصل نہیں۔ اور نہ ہی ہندو سماج کی طرح قبائلی سماج میں شادیاں ناقابل تنسیخ ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس اس سماج میں آپسی اختلافات اور علاحدگی کے امکانات کو غیر فطری نہیں سمجھا جاتا۔ آپسی نااہلی، ظلم، علاحدگی یا اخلاقی بنیادوں پر طلاق اور آپسی فیصلہ کے ذریعہ علاحدگی کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود سماجی نقطۂ نظر سے طلاق کو پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ اور ایسے مرد یا عورت کا سماجی مرتبہ مشکوک ہوجاتا ہے۔ جن قبائلی سماجوں میں مرد عورتوں کے زیر اثر ہیں وہاں مرد مظلوم ہوتے ہیں۔ لیکن عورتوں کو عام حمایت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ نینی تال کے تھارو (Tharus) قبائل میں عورتوں کو مردوں پر برتری حاصل ہے۔ مردوں کی بے چارگی کا یہ عالم ہے کہ سوائے اس کے کہ وہ خدا سے ان پر ہونے والے مظالم کی فریاد کریں اور کوئی چارۂ کار نہیں رہتا۔

چھوٹا ناگپور میں عورتوں کو کافی آزادی اور اختیارات حاصل ہیں اور مرد عورتوں کو مساویانہ درجہ دیتے ہیں لیکن جہاں جہاں ذات پات کا اثر بڑھتا جارہا ہے عورتوں کا سماجی رتبہ کم ہو رہا ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قبائلی سماج میں عورتوں کا سماجی رتبہ عام طور سے کافی مضبوط اور مستحکم ہے۔

چوتھا باب

خاندان

(FAMILY)

قرابتی یا رشتہ داری نظام Kinship System

انسان کو سماجی حیوان کہا گیا ہے۔ اور تمام سماجی مفکرین نے انسان کی اس آفاقی خصوصیت کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن عام طور سے لوگ اس حقیقت پر غور نہیں کرتے کہ انسانی معاشرے کا پورا ڈھانچہ حیاتیاتی احتیاج اور محرکات کی بنیادوں پر قایم ہے۔ جسے ہم سماج کہتے ہیں وہ ہر زمانے میں اور دنیا کے تمام ممالک میں حیاتیاتی تقاضوں کی تکمیل کی اساس پر قایم رہا ہے۔ گویا انسانی تعلّقات کے دو اہم عوامل ہیں: (1) حیاتیاتی (2) سماجیاتی۔ انسانی سماج کی جتنی بھی شکلیں اور صورتیں پائی جاتی ہیں وہ ان ہی دونوں عوامل کے مختلف امتزاجات کا نتیجہ ہیں۔ مثال کے طور پر جنسی جذبہ کی تکمیل کے لیے مرد اور عورت کا یکجا ہونا ایک فطری عمل ہے۔ جس کے نتیجے کے طور پر اولاد پیدا ہوتی ہے۔ اور جنسی جذبہ کا ایک وقتی اور عارضی تعلق ایک ایسے نتیجہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کی پرورش اور نگہداشت متعلّقہ مرد اور عورت کی ذمّہ داری ہوتی ہے۔ اولاد کا پیدا ہونا محض ایک حیاتیاتی عمل نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ مرد اور عورت کو جذباتی لگاؤ بھی ہوتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر کم و بیش مستقل تعلّقات اور ذمّہ داریوں کی تکمیل کی نوبت آجاتی ہے۔ اسی کو قرابتداری یا رشتہ داری (Kinship) کہتے ہیں جس کا دائرہ دو افراد کے اختلاط سے شروع ہو کر وسیع ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر سماج میں قرابتی یا رشتہ داری تعلّقات کا ایک نظام تشکیل پاتا ہے۔ یہ قرابتی نظام چونکہ خالصتہً حیاتیاتی ماں اور باپ کے رشتہ تک محدود نہیں رہتا اس لیے سماجی حالات

اور تمدّن کے اعتبار سے اس کی شکلیں مختلف سماجوں میں الگ الگ ہوتی ہیں۔ البتہ تمدّنی نفوذ یا انتشار اور سماجی ارتقاء کے نتیجہ کے طور پر ساری دُنیا کے سماجوں میں بہت سی باتیں مشترک بھی پائی جاتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ مقامی اختلافات کی تعداد بھی اتنی زیادہ ہے کہ اس کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

تقریباً ہر رشتہ داری نظام (Kinship System) میں ماں اور باپ بُنیادی اکائی ہیں۔ ان دونوں افراد کے لیے ہر سماج میں الفاظ موجود ہیں جن کے معنی اور مضمرات کم و بیش ایک ہیں۔ گویا قرابتی نظام کی یہ مرکزی اکائی ہے۔ جس کے اطراف رشتہ داروں کا پیچیدہ تانا بانا بُنا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی ماں اور باپ دو سابقہ اکائیوں کے اراکین ہیں جنھیں خاندان کہا جاتا ہے۔ لیکن ازدواجی تعلّقات کے نتیجہ کے طور پر ان دو افراد نے ایک نئی اکائی کی بُنیاد ڈالی۔ عام طور سے اس مرکز کے اطراف رشتہ داروں یا قرابتداروں کا جو ڈھانچہ تیار ہوتا ہے اسے دو حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: (1) ماں کی طرف کے رشتہ دار (2) باپ کی طرف کے رشتہ دار۔ قرابتداری کی ان دونوں شاخوں کو تقریباً ہر سماج میں عمر کی بُنیاد پر عمودی (Vertical) اعتبار سے تین حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔

(1) والدین کے بزرگوں کا رشتہ جاتی گروہ۔

(2) والدین کے ہم عمروں کا رشتہ جاتی حلقہ۔

(3) بچوں کے گروہ کا رشتہ داری نظام۔

پہلے میں دادا، دادی، نانا، نانی وغیرہ جیسی اصطلاحات شریک ہیں۔

دوسرے میں باپ، چچا، ماموں، خالو وغیرہ۔

تیسرے میں بھائی، بہن، خلیرے، ممیرے، چچیرے، پھوپھیرے وغیرہ۔

قرابتی نظام کی یہ عام اصطلاحات تقریباً ہر سماج میں زیادہ یا کم اہمیت کے ساتھ موجود ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ قرابتی نظام بالخصوص خام تمدنی سماج میں انتہائی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ جہاں پیدائش دولت اور احتیاجات کی تکمیل کے پیچیدہ طریقے نہیں ہوتے اور نہ ہی انسانی تعلّقات کا ایسا ڈھانچہ ہوتا ہے جس میں ہر فرد اپنی اہلیت اور صلاحیت کے اعتبار سے آزادانہ مقام پیدا کر سکے۔ اس کے علاوہ آدی باسی سماج میں قرابتداری کے تعلّقات ان کی اجتماعی مشغولیات کی تشکیل کرتے ہیں جس میں ہر فرد اپنے مرتبہ کے مطابق رول انجام دیتا

ہے۔ دراصل قرابتی نظام کا میکینیزم ان کی معاشی اور سماجی احتیاجات کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اور تمام افراد ایک دوسرے کو آپسی رشتوں کی نسبت سے جانتے ہیں اور اسی مناسبت سے ایک دوسرے سے توقعات وابستہ کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی دوسرے سماج کا آدمی بھی ان کے درمیان آجائے تو اسے کسی نہ کسی قرابتی اصطلاح کے ذریعہ یاد کیا جاتا ہے تاکہ اس کے سماجی موقف کا کم ازکم عارضی تعین ہو سکے۔

قبائلی اور متمدن سماج کی ساخت اور انسانی تعلّقات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبائلی سماج ابتدائی گروہ (Primary Group) کی اساس پر قایم ہوتا ہے جس میں افراد کے مابین راست اور شخصی تعلّقات پائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس متمدن سماج پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ جو سماج جس قدر زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہے اس سماج میں اسی تناسب سے شخصی روابط اور تعلّقات عام زندگی میں کم اثر ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے سماج کی زندگی ثانوی گروہ Secondry group کی خصوصیات کی حامل ہوتی ہے جس میں راست اور شخصی تعلّقات کے بجائے اجتماعی اور غیر شخصی روابط کا زیادہ اثر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خام تمدّنی یا قبائلی سماج میں افراد ایک دوسرے کے تعاون کے راست طور سے محتاج ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اس سماج میں رشتہ داری نظام بہت ہی مضبوط اور وسیع ہوتا ہے اور ایک ہی کھیل یا گوت اور قبیلہ کے افراد ایک دوسرے سے قریبی یا دُور کے رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ خام تمدنی سماج میں قرابتی نظام کا جال بہت ہی مضبوط ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف متمدن سماج میں چونکہ پیدایش دولت نیز سماجی اور سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لیے بے شمار ادارے اور تنظیمیں قایم ہو چکی ہیں اس لیے ایسے سماج میں شخصی بندشوں کی اتنی زیادہ اہمیت نہیں رہ جاتی بلکہ ہر شخص کو کم و بیش اطمینان بخش زندگی گزارنے کے مواقع اور اس کی سہولتیں اداراتی شکلوں میں موجود ہوتے ہیں۔ جس کے نتیجے کے طور پر افراد راست طور سے ایک دوسرے کے محتاج یا دست نگر نہیں ہوتے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جیسے جیسے سماج متمدن ہوتا گیا وسیع تر خاندانوں اور قرابتی نظام کی اکائیاں محدود اور مختصر ہوتی گئیں یہاں تک کہ آج مغربی ممالک میں والدین اور اولاد کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کی محض روایاتی اور رسمی اہمیت باقی رہ گئی ہے۔ گویا سماجیاتی اعتبار سے قبائلی اور خام تمدنی سماج میں قرابتی یا رشتہ داری نظام کو ان کے سماجی نظام میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

قرابتی یا رشتہ داری نظام بالخصوص آدی باسی سماج میں فرد کے سماجی رتبہ اور اس کے رول کا تعین کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر ایک طرف تو فرد خاص رشتے اور اس کے اعزازات یا مراعات کا مستحق قرار پاتا ہے اور دوسری طرف اس رشتہ کی نسبت سے اس پر فرائض اور ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ گویا قبائلی سماج میں رشتوں کو پائیدار اور حقیقی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر امریکہ کے کومانچے Comanche قبائل میں باپ کے بھائی کو باپ ہی کہا جاتا ہے۔ اور نہ صرف یہ کہ اسے باپ کہا جاتا ہے بلکہ اس کو وہ تمام عزت اور توقیر حاصل ہوتی ہے جو باپ کو حاصل ہے۔ اسی طرح ان ہی قبائل میں ماں کی بہن کو ماں کہا جاتا ہے۔ اور اسے بھی ہر اعتبار سے ماں کا رتبہ حاصل ہوتا ہے اور ماں کا رول انجام دینا پڑتا ہے۔ چنانچہ کومانچے قبائل میں باپ کا بھائی اپنے بھائی کے بچوں کو بیٹا اور ماں کی بہن اپنی بہن کے بیٹے کو بیٹا کہتی ہے۔ اور اسی اعتبار سے ان کا ہر سلوک اور برتاؤ بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح دُنیا کے تمام قبائلی اور خام تمدنی سماج میں رشتہ داری نظام کو آج بھی بہت اہمیت حاصل ہے۔ اس کے غائر مطالعہ کے بغیر ان سماجوں کے تعلّقات اور ایسی ذمہ داریوں کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ خواہ کسی سماج کا قرابتی نظام کیوں نہ ہو اس کی بُنیادی اکائی خاندان ہی ہے جس کے اطراف رشتہ داری کا وسیع یا محدود جال پھیلا ہوتا ہے۔

خاندان

خاندان رشتہ داری نظام کی بُنیادی اکائی ہے جس کے اطراف رشتہ دارانہ تعلّقات کا وسیع یا محدود جال پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ عام طور سے اس بات پر اتّفاق پایا جاتا ہے کہ خاندان سماج کا قدیم ترین ادارہ اور اس کی ایک انتہائی اہم اکائی ہے۔ جس کی بُنیاد حیاتیاتی اور سماجیاتی عوامل اور محرکات پر قایم ہے۔ ایسے کسی سماج کا ثبوت نہیں ملتا جس میں خاندان کا ادارہ کسی نہ کسی صورت میں موجود نہ رہا ہو۔ اگرچہ کہ بعض مفکرین کا یہ قیاس ہے کہ اجتماعی زندگی کی ارتقاء کے ابتدائی دَور میں ایسا زمانہ خارج از امکان نہیں جب کہ مرد اور عورت کے درمیان جنسی تعلّقات کی کوئی باقاعدہ صورت نہ رہی ہو لیکن یہ تمام بحث محض قیاس کے دائرہ میں شریک ہے۔ لیکن جہاں تک کہ سماجی زندگی کے مختلف مظاہر اور ان کے اشکال دُنیا کے مختلف ممالک اور تمدّنوں میں ملتے ہیں۔ اور جہاں تک کہ قابل اعتبار معلومات کا تعلّق ہے ایسے کسی معاشرہ کی نشاندہی

نہیں ہوسکی ہے جہاں خاندان کا ادارہ غیر موجود رہا ہو۔ ماہرین انسانیات نے اس مسئلہ پر بھی کافی بحث کی ہے کہ خاندان کا ادارہ کس طرح وجود میں آیا ہوگا۔ اس ضمن میں مختلف نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور ماہر انسانیات بیاکوفن (Bachofen) اور اس کے حامیوں کے مطابق مادر سری خاندان کی ابتداء گروہی شادی کا نتیجہ رہی ہوگی۔ اسی طرح ان کا خیال ہے کہ پدر سری نظام کے قیام کا سبب مرد کی شخصیت اور جائداد کے حصول اور اس کی برقراری رہا ہوگا۔ اسی طرح مارگن (Margan) کا خیال تھا کہ ابتداء میں قدیم معاشرہ میں ایک ایسا دور رہا ہوگا جب کہ جنسی طوائف الملوکی پھیلی رہی ہوگی جس میں نظم اور باقاعدگی کے قیام کے لیے خاندان کے ادارہ کا وجود عمل میں آیا ہوگا۔ اس کے برخلاف مارکس (Marx) اور اینجلس (Engels) نے خاندان کی ابتداء کے تعلق سے تاریخی مادیت (Historical materi-alism) کا نظریہ پیش کیا جس کی رو سے انسان کے آپسی تعلقات میں سماجی اور معاشی اغراض کے پیش نظر تاریخی ارتقاء کے ساتھ ساتھ خاندان کا وجود عمل میں آیا۔ مفکرین کا خیال ہے کہ جیسے جیسے انسانی سماج اور پیدائش دولت کے طریقوں میں پیچیدگی پیدا ہوتی گئی اور ارتقاء کا عمل آگے بڑھتا گیا خاندان کی مختلف شکلیں، اصول اور قواعد ظہور میں آنے لگے۔ وسٹرمارک (Westermarck) کا خیال ہے کہ یک زوجگی خاندان کا وجود سماجی ارتقاء کے ہر دور میں رہا ہے۔ بلکہ بعض پرندے اور جانور بھی ایسے ہیں جن میں یک زوجگی کا رجحان پایا جاتا ہے۔ لیکن دیگر بے شمار جانوروں، پرندوں اور انسانی گروہوں میں یک زوجگی کے ساتھ ساتھ تعداد ازدواج کا رواج بھی ہمیشہ موجود رہا ہے۔ غرض کہ مختلف مفکرین نے خاندان کے ارتقاء کے تعلق سے جُداجُدا نظریات اور توضیحات پیش کیے ہیں۔ لیکن ایک امر پر بالعموم اتفاق پایا جاتا ہے کہ جنسی اور جذباتی نیز سماجی اور معاشی مقاصد کی تکمیل کے لیے سماجی ارتقاء کے ہر دور میں خاندان کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور موجود رہی ہے۔ قبل اس کے کہ خاندان کی مختلف اشکال اور اس کے اقسام پر بحث کی جائے یہ ضروری ہے کہ خاندان کی تعریف پیش کی جائے ای آڈمسن ہوئبل (E. Adamson Hoebel) کے الفاظ ہیں:

The family is "A bilateral Kinship group"[1] یعنی خاندان ایک دوطرفہ

---

[1] E. Adamson Hoebel. "Man in the Primitive World" New York. 1949. P. 500.

قرابتی گروہ ہے۔

اس تعریف کے مطابق دو جُدا جُدا سماجی گروہوں سے تعلق رکھنے والے مرد اور عورت کے امتزاج اور اختلاط کے نتیجہ کے طور پر جس نئے گروہ کی تشکیل ہوتی ہے اسے خاندان کہا جاتا ہے لیکن یہ تعریف بہت زیادہ وسیع اور نسبتاً غیر واضح اور ناکافی ہے۔ اگرچہ کہ خالص علمی اعتبار سے یہ تعریف بڑی حد تک قابلِ قبول ہے لیکن توضیح اور تشریح کی خاطر اس کی مزید تاویل ضروری ہے۔ خاندان کی زیادہ واضح تعریف ڈی۔ین۔ مجمدار نے کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"A family is a group of persons who live under the same roof and are connected by nuclear and Kinship ties and own a consciousness of Kind on the basis of locality, interest and mutuality of obligation."[1] یعنی "خاندان افراد کا ایسا گروہ ہے جو ایک ہی چھت کے نیچے رہتے ہیں اور جو نیوکلیر (بُنیادی) اور قرابتی تعلقات میں مربوط ہوتے ہیں۔ نیز ان میں یگانگت کا شعور پایا جاتا ہے جو ایک جگہ رہنے، آپسی مفادات اور ذمہ داریوں کی اساس پر قایم ہوتا ہے"۔ خاندان کی اکائی ایک طرف تو افراد کے مفادات کا تحفظ کرتی ہے اور دوسری طرف خارجی ماحول کے تعلق سے ان ہی مفادات کی برقراری کے لیے خاندان کا رجحان جارحانہ بھی ہوتا ہے۔ تحفظ اور جارحیت دونوں رجحانات کا اصل مقصد خاندان کی اکائی کی برقراری اور اس کے افراد کی انفرادی اور اجتماعی ضروریات اور خواہشات کی تکمیل ہوتا ہے۔

خاندان کا سب سے اہم مقصد ایک ایسے ابتدائی گروہ کی تشکیل ہوتا ہے جس میں بچوں کی نگہداشت اور سماجی تربیت جذباتی یگانگت کے ماحول میں کی جاسکے۔ جذباتی لگاؤ خاندانی تعلقات کا سب سے اہم عنصر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دیگر سماجی اداروں، انجمنوں اور تعلقات میں بھی جذباتی لگاؤ کا کسی نہ کسی حد تک دخل ہوتا ہے لیکن خاندان کے افراد کے مابین جتنا جذباتی لگاؤ پایا جاتا ہے اس کی نظیر اتنی عمومیت اور آفاقیت کے ساتھ انسانی ارتقاء

---

[1] D.N. Majumdar "Races of cultures of India" Bombay 1973. P. 1660.

کی پوری تاریخ پر پھیلی ہوئی کہیں اور نظر نہیں آتی۔ یوں تو ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جب کہ افراد، گروہوں اقوام نے جب وطن کی خاطر یا مذہبی عقیدت کے جوش میں انتہائی جذباتی لگاؤ کے مظاہرے کیے ہیں۔ لیکن خاندان ایک ایسا ادارہ ہے جس کی تاریخ میں سماجی ارتقار کی ابتدائی منزلوں سے لے کر آج تک ہر ملک اور تمدّن میں جذباتی لگاؤ بہت گہرا نظر آتا ہے۔ خاندان کے افراد کے مابین عام طور سے محبّت، وفاداری، تعاون اور اتحاد کے جذبات ملتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اختلافات، رنجشیں اور کشیدگی خاندان میں بالکل مفقود ہوتی ہے۔ بلکہ یہاں اس سے مراد صرف یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی یہ صفات خاندانی تعلّقات میں عام طور سے کارفرما نظر آتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر تمدن میں خاندان کو بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے اور افراد بلکہ اقوام کی کردار سازی اور ان کے برتاؤ پر خاندانی رواج اور روایات کا بڑا گہرا اثر رہا ہے۔

خاندان کے فرائض کے تعلّق سے بچوں کی نگہداشت اور جذباتی موانست کا اُوپر تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ موجودہ سماج میں خاندان کے علاوہ بھی ایسے ادارے موجود ہیں جہاں بچوں کی نگہداشت اور جذباتی موانست کا ماحول پیدا کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر یتیم خانوں میں یا بچوں کے نرسری گھروں میں کمسن لڑکوں اور لڑکیوں کی نگہداشت کے انتظامات تقریباً ہر ملک میں موجود ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ایسے اصلاحی ادارے (Correctional homes) بھی پائے جاتے ہیں۔ جہاں بچوں کی بگڑی ہوئی عادات کو سُدھارا جا سکتا ہے۔ تاہم ان اداروں کی موجودگی کے باوجود خاندان سے باہر ایسا ماحول اب تک نہیں پیدا کیا جا سکا جس میں بچوں میں وہ جذباتی آسودگی اور احساس تحفّظ پیدا کیا جا سکے جو معمولی سے معمولی خاندان میں بھی موجود ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے خاندان کی سماجیاتی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ ایسے اعلیٰ درجہ کے رہائشی مدارس بھی دُنیا کے مختلف ممالک میں موجود ہیں جہاں بچوں کے آرام و آسایش کے بہترین انتظامات مہیّا ہیں لیکن ان تمام سہولتوں کے ہوتے ہوئے بھی خاندان کے ماحول میں جو گروہی احساس (In-group feeling) پایا جاتا ہے وہ اعلا ترین مدارس اور قیام گاہوں میں بھی پیدا نہیں کیا جا سکا۔ اسی لیے خاندان کے ماحول کی جذباتی آفاقیت کو سماجیاتی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔

چونکہ خاندان کا ادارہ پوری انسانی تاریخ پر محیط ہے جس میں ہر زمانہ میں بے شمار تمدّن بریک وقت موجود رہے ہیں اس لیے یہ ایک بدیہی بات ہے کہ سماجی ارتقار کے ساتھ ساتھ

مختلف تمدّنوں اور ماحول میں اس کی صورت گری میں زمانی اور مکانی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ گذشتہ سو برس کے دوران ماہرین انسانیات نے اس میدان میں جتنی تحقیقات کی ہیں اگر ان کا سرسری جائزہ بھی لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خاندان کی بے شمار اشکال اور قسمیں موجود ہیں۔ اگر ان تمام کا خلاصہ کیا جائے تو خاندان کے ادارے کا تجزیہ دو طرح سے کیا جاسکتا ہے:۔

(۱) خاندان کی وسعت اور اس کے سائز کے اعتبار سے اس کا جائزہ۔

(2) ازدواجی رواج کی بُنیاد پر خاندان کی قسمیں۔

ان دونوں نقاط نظر کے اعتبار سے اگر کسی سماج کے رشتہ داری نظام کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو بڑی آسانی ہوگی۔ بصورت دیگر نہ تو خاندان ہی کا موقف اور اس کا رول پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے اور نہ ہی رشتہ داری نظام میں خاندان کی مرکزی اکائی کی بُنیادی اہمیت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

(۱) خاندان کی وسعت اور اس کے سائز کے اعتبار سے اس کا جائزہ۔

سائز اور وسعت کے اعتبار سے خاندان کی چار قسمیں کی گئی ہیں:

(۱) بُنیادی یا نیوکلیر خاندان The Nuclear family

(2) توسیعی خاندان Extended family

(3) مشترک خاندان Joint family

(4) خیل یا گوت Clan

(۱) بُنیادی یا نیوکلیر خاندان (The Nuclear family)

بُنیادی خاندان شادی شدہ جوڑے اور ان کی غیر شادی شدہ اولاد پر مشتمل ہوتا ہے۔ عام طور سے ہر فرد کا تعلق دو بُنیادی خاندانوں سے ہوتا ہے۔ پہلا: اس خاندان سے جس میں اس کی پرورش ہوتی ہے دوسرا: اس خاندان سے جس میں وہ والدین کا رول ادا کرتا ہے۔

بُنیادی خاندان کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک عارضی گروہ ہوتا ہے جو والدین کے انتقال کے بعد منتشر ہوجاتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے قرابتی تعلقات اور قرابتی گروہ کسی فرد یا افراد کے مرنے کی وجہ سے ختم نہیں ہوجاتے بلکہ ان کا سلسلہ اور اثر خاندانی شکست و ریخت سے بے نیاز ہوتا ہے۔ بُنیادی خاندان دُنیا کے ہر سماج میں پایا جاتا ہے لیکن خاص طور سے جدید صنعتی اور میکانی دور نیز انفرادیت کے ارتقاء کے نتیجہ کے طور پر بُنیادی خاندان زیادہ مقبولیت

حاصل کرتا جا رہا ہے۔ اگرچہ بُنیاداس کی بے شمار مثالیں قبائلی سماج میں بھی ملتی ہیں۔

(2) توسیعی خاندان (Extended family)

توسیعی خاندان سے مراد افراد کا ایسا گروہ ہے جس میں شوہر، بیوی اور بچوں کے علاوہ دوسرے رشتہ دار بھی شریک ہوتے ہیں۔ توسیعی خاندان کی عام مثالوں میں چند شوہری (Polyandrous) اور چند زوجی (Polygynous) خاندان شریک ہیں۔ اس کے علاوہ مشرقی اور زرعی تمدنوں میں بھی توسیعی خاندان کے بہت سے اشکال پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستان میں دیہاتوں میں بالعموم اور شہروں میں بھی کسی حد تک کئی شادی شدہ اور صاحب اولاد بھائی بہن بھی ایک ہی چھت کے نیچے مل جُل کر زندگی گزارنے کو بُنیادی خاندان پر ترجیح دیتے ہیں خاندان کی اس شکل کو توسیعی خاندان کہا جا سکتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے مغربیت اور انفرادیت کو مقبولیت حاصل ہوتی جارہی ہے آہستہ آہستہ توسیعی خاندان بُنیادی خاندان کی شکل اختیار کرتے جارہے ہیں۔ توسیعی خاندان دراصل مشترک خاندان کے انتشار کا ایک نتیجہ ہے۔ مثال کے طور پر ایشیا میں اور خاص طور سے خود ہندوستان میں مشترک خاندان کا رواج بہت عام تھا۔ لیکن اب جب کہ مشترک خاندان آہستہ آہستہ تحلیل ہوتے جارہے ہیں۔ پُرانی بندشوں اور روایات کی وجہ سے پہلے یہ مشترک خاندان توسیعی خاندان میں تبدیل ہوتے ہیں جس کے بعد اس کی آخری منزل بُنیادی خاندان کی اکائی ہوتی ہے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ تبدیلیوں کا یہ سلسلہ ہر صورت میں لازمی طور سے پایا جائے لیکن عمومی رجحان اس کی نشاندہی کرتا ہے۔

(3) مشترک خاندان (Joint family)

مشترک خاندان میں دو یا اس سے زائد بنیادی خاندان پدری یا مادری سلسلے کے تحت آپس میں مربوط ہوتے ہیں۔ اس خاندان میں عام طور سے کئی بنیادی خاندان ایک ہی گھر میں رہتے بستے ہیں جن کے مابین سماجی اور معاشی ذمہ داریاں اور مراعات پائی جاتی ہیں۔ عام طور سے مشترک خاندان کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ اس کی معیشت خاندانی اور اجتماعی ہوتی ہے۔ یعنی زراعت یا دیگر ذرائع سے مشترک خاندان کی متعدد اکائیوں کی جو بھی آمدنی ہوتی وہ انفرادی کم یا زیادہ آمدنی سے قطع نظر صدر خاندان کے پاس جمع ہوجاتی ہے اور صدر خاندان تمام افراد کی معاشی اور سماجی ضروریات کی تکمیل کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ خاندان کی اس قسم میں اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ کون زیادہ کما رہا ہے اور کون کم۔ کیونکہ پورا خاندان ایک اکائی متصور ہوتا

ہے جس کے تحت تمام افراد مساویانہ سلوک کے مستحق ہوتے ہیں۔ مشترک خاندان میں اگر کوئی شخص مر بھی جائے تو اس کی اولاد بے سہارا نہیں ہو جاتی بلکہ اس کی تمام ضروریات کی تکمیل مشترک خاندان کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ دراصل خاندان کی یہ قسم زرعی تمدن کی خصوصیت رہی ہے جس میں زیادہ سے زیادہ افراد کا ایک ساتھ اور ایک چھت کے نیچے نیز ایک صدر خاندان کے تحت ہونا افراد کے نقطۂ نظر سے زیادہ مفید ہوتا ہے لیکن زرعی معیشت کے بدلتے ہوئے حالات اور مزدوری کے پیشہ ورانہ ماحول نے گذشتہ پچاس برسوں میں مشترک خاندان پر ناموافق اثر ڈالا ہے اور خاندان کی یہ قسم مشرقی دُنیا میں بھی انتشار اور شکست و ریخت کا شکار ہو گئی ہے۔

پدر مقامی (Patrilocal) مشترک خاندان کے لڑکے شادی کے بعد اپنے باپ کے گھر ہی میں رہتے ہیں اور ان کے بیوی بچے اسی مشترک خاندان کا ایک جز بن جاتے ہیں۔ البتہ لڑکیاں شادی کے بعد اپنے والدین کا گھر چھوڑ دیتی ہیں اور اپنے شوہر کے مشترک خاندان کا فرد بن جاتی ہیں۔ اگرچہ کہ بعض صورتوں میں اس علیحدگی کے باوجود باپ کے خاندان سے تعلقات پوری طرح منقطع نہیں ہونے پاتے اور اس طرح لڑکیوں کو پدر مقامی (Patrilocal) خاندان میں دہری رکنیت حاصل ہوتی ہے۔ ایک طرف تو وہ اپنے باپ کے خاندان کی رکن ہوتی ہیں اور دوسری طرف اپنے شوہر کے خاندان کی بھی وہ رکن ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف مادر مقامی (Matrilocal) مشترک خاندان صورتِ حال بالکل برعکس ہوتی ہے۔ یعنی شادی کے بعد لڑکیاں اپنی ماں ہی کے گھر میں رہتی ہیں۔ البتہ لڑکے اپنی بیوی کے خاندان میں منتقل ہو جاتے ہیں پدر مقامی خاندان کی طرح مادر مقامی خاندان میں بھی لڑکوں اور لڑکیوں کو دونوں خاندانوں کی رکنیت حاصل ہوتی ہے۔

پدر سری (Patriarchal) اور مادر سری (Matriarchal) خاندانوں کے بارے میں عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ سلسلہ نسب اور وراثت ایک ہی شاخ یعنی پدری یا مادری سلسلہ میں جاری رہتا ہے اس لیے اس قسم کو یکرخی (Unilateral) خاندان کہا جاتا ہے۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سماجیاتی اور تمدنی اعتبار سے ہمیشہ ہر فرد دو قرابتی گروہوں سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ ایک گروہ باپ کے سلسلۂ نسب کا ہوتا ہے اور دوسرا ماں کے سلسلہ کا۔ اور یہ صورتِ حال پدر سری اور مادر سری دونوں قسم کے خاندانوں میں پائی جاتی ہے۔ جسے محض وراثت یا نسبی تسلسل کے پیشِ نظر کم اہم نہیں سمجھا جا سکتا چنانچہ یہ بات پدر مقامی اور مادر مقامی

مشترک خاندان میں بہت نمایاں نظر آتی ہے۔

خیل یا گوت (clan)

خیل یا گوت کو دراصل خاندان کے اقسام میں شمار کرنا مشکل ہے لیکن بعض ماہرین انسانیات نے خیل کو بھی خاندانی نظام کی وسیع ترین اور منظم شکل قرار دیا ہے۔ چنانچہ بیلس اور ہوائجر[لے] (Beals and Hoijer) خیل کو رشتہ داری نظام میں خاندان کی وسیع اور مربوط اکائی قرار دیتے ہیں۔ خیل یا گوت کی رکنیت خاندان کے حدود سے باہر کافی وسیع تر حلقہ میں پھیلی ہوتی ہے۔ خاندان کی ایک اہم خصوصیت مکان یا جائے رہائش ہے جس کا تذکرہ اُوپر کیا جا چکا ہے۔ لیکن خیل کی رکنیت میں جائے رہائش کو لازمی اہمیت حاصل نہیں ہے۔ خیل بھی دو قسم کے ہوتے ہیں: (1) پدر نسبی (2) مادر نسبی۔ پدر نسبی خیل میں فرد کا تعلّق اپنے باپ کے خیل سے ہوتا ہے جب کہ مادر نسبی خیل میں فرد کا تعلّق اس کی ماں کی خیل سے ہوتا ہے۔ خیل میں آپسی تعلّقات کی بنیاد شادی اور مقام رہائش پر نہیں ہوتی۔ ساتھ ہی ساتھ اس میں فرد کو خاندان کی طرح کی دہری رکنیت بھی حاصل نہیں ہوتی۔ خیل سے فرد کا تعلّق پیدائش یا متبنّیٰ بنائے جانے کے ذریعہ قایم ہوتا ہے اور یہ سلسلہ تمام عمر قایم رہتا ہے۔ چونکہ عام طور سے خیل میں خارج گروہی[ﻫ] (Exogamous) شادی کا رواج پایا جاتا ہے۔ اس لیے ہر خیل کے بُنیادی اور مشترک خاندان کے مرد اور عورت لازمی طور سے جُدا جُدا خیل سے تعلّق رکھتے ہیں۔

خیل عام طور سے بہت ہی وسیع گروہ ہوتے ہیں جن کی نوعیت بُنیادی اور مشترک خاندان سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ بعض بڑے خیل میں عام طور سے لوگ ایک دوسرے سے بہت کم ربط میں آتے ہیں۔ چونکہ قدیمی اور قبائلی سماج میں سلسلۂ نسب کا کوئی باقاعدہ رکارڈ نہیں ہوتا اس لیے عام طور سے ان کے قرابتی سلسلے محض یاد داشت اور روایات پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ بیشتر صورتوں میں ہر خیل کا مورثِ اعلیٰ ایک ادنیٰ ایک خیالی یا فرضی شخص یا دیوتا ہوتا

لے R.L. Beals and H. Hoijer, "An Introduction to Anthropology" New York 1972. P. 355.

ﻫ خارج گروہی ازدواج سے مراد شادی کا وہ رواج ہے جس میں کسی مخصوص گروہ سے باہر ہی شادی کی جا سکتی ہے۔ (Exogamous)

ہے جس کے بارے میں معلومات بہت ہی نامکمل اور تشنہ ہوتی ہیں۔ لیکن پھر بھی قبائلی سماج کے لوگ اس فرضی شخصیت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں جس کے نتیجے کے طور پر قرابتی نظام اور آپسی تعلقات میں کافی استحکام پایا جاتا ہے۔ گو کہ خیل خاندان کی ایک بہت وسیع تر صورت ہے لیکن قرابتی نظام کی مضبوطی کی بنا پر ہر خیل اپنے آپ کو ایک وسیع اور منظم اکائی سمجھتا ہے۔ اور اس کے افراد میں وہی جذبہ، اتحاد اور جذباتی لگاؤ پایا جاتا ہے جو محدود پیمانہ پر خاندان کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ خیل قبائلی سماج کی ایک اہم تنظیم ہے جو قرابتی بنیادوں پر قایم ہوتی ہے۔ ہر خیل میں خاندان کی تنظیم اور رشتہ دارانہ تعلقات سماجی کنٹرول کے قیام میں اہم رول انجام دیتے ہیں اور اس کے تحت تمام افراد کے مابین آپسی تعلقات اور باہمی عمل کا تعین ہوتا ہے۔ جیسے جیسے سماجی تنظیم میں پیچیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے اور سیاسی اور مذہبی گروہ سماجی تنظیم میں زیادہ با اثر بنتے جاتے ہیں اسی تناسب سے قرابتی نظام کمزور ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی سماج میں خیل اور قرابتی نظام کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے جب کہ متمدن دنیا میں اس کا اثر کم سے کم ہوتا جا رہا ہے۔

(2) ازدواج۔ رواج کی بنیاد پر خاندان کی قسمیں :-

دنیا کے مختلف سماجوں میں شادی بیاہ یا ازدواج کے مختلف طریقے رائج رہے ہیں۔ اور ہر طریقہ کی بنا پر خاندان کی تنظیم ہوتی رہی ہے۔ ازدواجی رواج کی بنیاد پر خاندان کی مختلف قسموں کو حسب ذیل طریقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :-

(1) یک زوجگی اور تعدد ازدواج (Monogamy and Polygamy)

(2) یک زوجگی (Monogamy)

(3) چند زوجگی (Polygamy)

(4) چند شوہری (Polyandary)

(1) یک زوجگی اور تعدد ازدواج (Monogamy and Polygamy)

ہر سماج میں محض ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان شادی کا طریقہ رائج نہیں بلکہ زن و شو کی تعداد اور ان کی شادی کے طریقے مختلف سماجوں میں جدا جدا ہیں۔ یک زوجگی سے مراد شادی کا وہ طریقہ ہے جس میں ایک مرد اور ایک عورت ازدواجی تعلقات میں منسلک ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف تعدد ازدواج سے مراد ایسی شادی ہے جس میں دو سے زائد افراد مرد

یا عورت ازدواجی تعلقات میں بندھے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس سماج میں تعدد ازدواج کا طریقہ پایا جاتا ہو وہاں لازمی طور سے تمام لوگ کثرت ازدواج یا تعدد ازدواج کے پابند ہوں۔

دراصل یک زوجگی یا تعدد ازدواج پر آبادی میں مرد اور عورت کے تناسب کو بھی دخل ہوتا ہے۔ عام طور سے تقریباً ہر سماج میں مرد اور عورت کا تناسب کم و بیش برابر ہوتا ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ بعض مخصوص حالات کے تحت یہ تناسب بگڑ جائے اور اگر مرد اور عورت کا یہ تناسب برابر ہو اور ایسے سماج میں زیادہ لوگ ایک سے زیادہ بیویاں رکھیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورتوں کی سماج میں کمی ہو گی۔ لیکن اس حسابی نقطۂ نظر سے ہٹ کر سماج کے رواج بہت سے دوسرے اسباب کی بناء پر بہرحال برقرار رہتے ہیں جس کا مشاہدہ اور تجزیہ انسانیاتی اعتبار سے کافی اہم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سی سماجوں میں تعدد ازدواج کا طریقہ آج بھی رائج ہے لیکن بحیثیت مجموعی یک زوجگی کا طریقہ زیادہ عام اور مقبول متصور کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ان سماجوں میں بھی جہاں تعدد ازدواج کی اجازت ہے یک زوجگی زیادہ عام ہے۔

(2) یک زوجگی (Monogamy)

یک زوجگی کا طریقہ تقریباً دنیا کے ہر سماج میں پایا جاتا ہے۔ اور قبائلی سماج اس زمرے سے مستثنےٰ نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے ایسے خام تمدنی سماج موجود ہیں جہاں یک زوجگی کے طریقہ کا کم و بیش لزوم بھی پایا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے ماہرین انسانیات کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ جیسے جیسے سماج متمدن ہوتا جا رہا ہے یک زوجگی کو زیادہ مقبولیت حاصل ہو رہی ہے جزائر انڈمان و ملایا کے سیمانگ (Semang) قبائل میں یک زوجگی کا رواج پایا جاتا ہے۔ یہ قبائل تمدنی اعتبار سے بہت پیچھے ہیں لیکن پھر بھی اس قبیلہ کے لوگ یکے بعد دیگرے شادی کرتے اور پچھلی بیوی کو چھوڑتے جاتے ہیں۔ یک زوجگی کا آدی باسی قبائل میں یہ طریقہ حیرت انگیز طور پر ہالی وُوڈ اسٹائل (Holy Wood Style) کے جیسا ہے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ مغربی اور بالخصوص امریکی سماج میں طلاق اور علاحدگی کے ذریعہ بار بار شادیاں کرنے کا جو طریقہ رائج ہے وہ سیمانگ قبائل کے مطابق ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یک زوجگی یا تعدد ازدواج کا تعلق سماجی ارتقاء کی کسی خاص منزل سے نہیں ہے بلکہ دراصل اس کے بے شمار دیگر اسباب ہو سکتے ہیں۔ امریکہ کے ہوپی (Hopi) اور زونی (Zuni) بیوی مقامی (Uxorilocal) خاندانوں میں جہاں کہ عورتوں کا اثر زیادہ ہوتا ہے یک زوجگی کا رواج زیادہ عام ہے۔ امریکہ کے پبلو اور نیو میکسیکو

کے قبائل میں بھی یک زوجگی کا طریقہ رائج ہے ۔ اس سے اس امر کی مزید توثیق ہوتی ہے کہ یک زوجگی کا طریقہ تمدن کی کسی خاص ارتقائی منزل سے وابستہ نہیں ہے ۔ عام طور سے یہ خیال پایا جاتا ہے کہ تعدد ازدواج پدرسری (Patrilineal) اور پدرمقامی (Patrilocal) سماج میں زیادہ پایا جاتا ہے ۔ لیکن اگر قبائلی اور خام تمدنی سماجوں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ بات بھی درست نہیں ہے ۔ بلکہ متعدد اسباب اور تمدنی حالات کی بنار پر یک زوجگی اور تعدد ازدواج کی مثالیں کم وبیش دُنیا کے ہر حصہ میں ملتی ہیں ۔

(3) چند زوجگی (Polygyny)

تعدد ازدواج کی دو قسمیں ہوتی ہیں :-

(1) ایک مرد کئی عورتوں سے شادی کرتا ہے جسے اصطلاح میں چند زوجگی Polygyny کہتے ہیں ۔

(2) ایک عورت کئی مردوں سے بہ یک وقت ازدواجی تعلّقات رکھتی ہے اسے چند شوہری Polyandry کہتے ہیں ۔

چند زوجگی کی ایک ذیلی قسم دو زوجگی (Bigamy) ہے ۔ اس طریقہ کے تحت ایک مرد صرف دو بیویاں رکھتا ہے یا ایک عورت صرف دو شوہر رکھتی ہے ۔

چند زوجگی کے متعدد سماجی محرکات اور اسباب ہوتے ہیں ۔ اس کا ایک بڑا سبب معاشی خوشحالی اور آسودگی ہوتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر مرد ایک بڑے کنبہ کو پال سکتا ہے اور کئی بیویوں اور ان کے بچوں کی دیکھ بھال کر سکتا ہے ۔ اس کی دولت اور بیویوں کی موجودگی بعض سماجوں میں اس کے سماجی رتبہ کو بھی بلند کرتی ہے ۔ کئی عورتوں کی موجودگی بہتر لباس کی فراہمی اور بہتر غذا کی تیاری کا باعث بن سکتی ہے ۔ اور اگر ان عورتوں کی بنائی ہوئی اشیار بازار میں قابل فروخت ہوں تو ان کی وجہ سے اس شخص کی معاشی حالت میں بہتری پیدا ہوتی ہے ۔ اس اعتبار سے چند زوجگی کا طریقہ معاشی محرکات اور سماجی رتبہ کا سبب بنتا ہے ۔ چنانچہ ان ہی وجوہات کی بنار پر بااثر اور خوشحال افراد قبائلی سماج میں چند زوجگی کے طریقہ کی طرف مائل ہوتے ہیں ۔ چنانچہ کناڈا کے بلاک فوٹ انڈین (Black foot Indians) قبائل نے محسوس کیا کہ گھر میں کئی عورتوں کی موجودگی کی وجہ سے چمڑے کے کاروبار اور اس کی صفائی میں مدد ملتی ہے اور اس کی کناڈا کے بازار میں کافی مانگ ہے تو ان قبائل کے خاندانوں میں عورتوں کی اہمیت بڑھ گئی اور چند زوجگی کا طریقہ اتنا عام ہوگیا کہ اس سے پہلے اس کی نظیر نہیں تھی ۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ دُلھن کی قیمت (Bride Price) میں

ضافہ ہوگیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ لڑکیوں کی شادی کی عمر بھی کم ہوگئی۔ دولتمند لوگ ان قبائل میں کم عمر کی لڑکیوں سے شادی کرنے لگے اور نوجوانوں کو جن کی معاشی حالت مستحکم نہیں تھی، اپنے جوڑے تلاش کرنے میں کافی دشواری پیش آئی۔

یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ بے شمار قبائلی سماجوں میں زائد بیویوں کے گھر میں داخلہ پر عورتوں کو کوئی اعتراض نہیں ہوتا بلکہ بے شمار ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں زائد بیویوں کی آمد کو خوش آمدید کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی وجہ سے گھریلو کاروبار کا بوجھ پہلے کی بیوی یا بیویوں پر کم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ امریکہ کے میدانی علاقہ کے کومانچے (Comanches) قبائل میں یہ طریقہ بہت عام ہے۔ زائد بیوی کی آمد سے بہت سی مخصوص رسومات کی انجام دہی میں سہولت ہوتی ہے چنانچہ افریقہ کے بگانڈا (Baganda) قبائل میں دوسری بیوی کا انتخاب شوہر کی دادی کے خیال سے کیا جاتا ہے اور اس بیوی کا کام شوہر کے بال اور ناخنوں کی دیکھ بھال اور صفائی ہوتا ہے۔

ساتھ ہی ساتھ ایسے بھی مثالوں کی کمی نہیں جب کہ قبائلی عورتیں دوسری بیوی کی آمد پر اتنا حسد کرتی ہیں کہ بعض اوقات نوبت خودکشی تک جا پہنچتی ہے۔ چنانچہ ایک شین (Cheyenne) عورت نے اس لیے پھانسی لے لی کہ اس کے شوہر نے ایک پاؤنی (Pawnee) عورت سے شادی کرلی لیکن اس واقعہ پر خود پھانسی لینے والی عورت کی دادی نے کہا کہ اتنی معمولی سی بات پر اسے اتنی بڑی حماقت نہیں کرنی چاہیے تھی۔ گویا اسی قبائلی سماج میں ناپسندیدگی اور سماجی رعایت کا جواز دونوں بہ یک وقت پائے جاتے ہیں۔

اکثر خام تمدنی سماجوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ چند زوجگی کا طریقہ اس صورت میں سب سے زیادہ کامیاب ہوتا ہے جب کہ بیویاں آپس میں بہنیں ہوں۔ کیونکہ ایسی صورت میں ان میں آپس میں مطابقت، اتحاد اور اتفاق کی عادت پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر ازدواجی زندگی میں نیز خاندانی امور میں شدید اختلافات اور کشیدگی کے مواقع نہیں پیدا ہونے پاتے۔ چنانچہ سالی بیاہ (Sororate) کے رواج کے پیچھے یہی نکتہ نظر آتا ہے جس کی مثالیں متمدن سماج میں بھی، بیوی کے انتقال کے بعد اس کی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں نظر آتے ہیں لیکن خام تمدنی سماج میں اکثر مرد سالی سے شادی کرنے کے لیے بیوی کے انتقال کو بھی ضروری نہیں سمجھتا۔ چنانچہ کومانچے قبائل میں یہ بات عام ہے کہ اگر کوئی شخص دامادی کی ذمہ داریوں کو بحسن و خوبی انجام دے تو اس کی سسرال والے اس کی چھوٹی سالی سے اس کا بیاہ ضرور کر دیں گے جیسے ہی

کہ وہ بالغ ہو جائے۔

جہاں تبادلہ کی شادیوں کا طریقہ عام ہوتا ہے وہاں دیور بیاہ (Levirate) طریقہ کے نتیجہ کے طور پر بھی چند زوجگی سالی بیاہ کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ کئی بھائی کئی بہنوں سے شادی کرتے ہیں، اگر کسی بھائی کے حصہ میں اس کے متوفی بھائی کی بیوی آئے تو نتیجتہً وہ دونوں سالیاں ہوں گی۔

چند زوجگی کی شادیوں میں مختلف سماجوں میں گھریلو انتظامات کی جُدا جُدا نوعیتیں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ سوڈان کے افریقی قبائل میں شادی شدہ مرد اپنی متعدد بیویوں کے لیے ایک ہی احاطہ میں علاحدہ جھونپڑیاں بنواتا ہے۔ اسی طرح بعض نیگرو قبائل میں ہر بیوی کے لیے علاحدہ کھانے پکانے کا انتظام ہوتا ہے۔ لیکن اگر امریکہ کے کومانچے قبیلہ میں کسی شخص کی چار سے کم بیویاں ہوں تو وہ بالعموم ایک ہی گھر میں رہتی ہیں جسے وہ ٹی پی (Tipi) کہتے ہیں۔ لیکن اگر کسی شخص کی چار سے زائد بیویاں ہوں تو اسے کم سے کم دو ٹی پی (Tipi) بنانے پڑتے ہیں۔ غرض کہ علاقائی اور تمدنی اختلافات کے ساتھ ساتھ چند زوجگی کا طریقہ اکثر قبائلی سماج میں پایا جاتا ہے۔

(4) چند شوہری (Polyandry)

کئی مردوں کی ایک عورت سے شادی اسی قدر شاذ ہے جیسے کئی عورتوں کی ایک مرد سے شادی عام ہے۔ یعنی بالفاظ دیگر چند شوہری ازدواج کا طریقہ صرف چند قبائلی سماج میں محدود پیمانہ پر پایا جاتا ہے۔ تبت کے بعض قبائل اور ہندوستان میں نیلگری کے ٹوڈا (Toda) اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

عام طور سے ٹوڈا قبائل میں برادرانہ چند شوہری (Fraternal Polyandry) پائی جاتی ہے لیکن یہ کوئی لازمی شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس غیر برادرانہ چند شوہری کی مثالیں بھی پائی جاتی ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ان سماجوں میں بھی تمام لوگ چند شوہری رواج کے پابند نہیں ہوتے بلکہ ایسی مثالیں پورے سماج میں کم اور محدود ہوتی ہیں۔ اس کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ کمسن دختر کُشی کے نتیجہ کے طور پر سماج میں بالغ عورتوں کی تعداد کم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے کئی بھائی ایک عورت سے ازدواجی تعلقات قایم کر لیتے ہیں اور اس طرح ایک چند شوہری گروہ وجود میں آتا ہے۔ بچوں کی شادیاں عام طور سے کم عمری ہی میں طے ہو جاتی ہیں، اور ابتداء ہی سے لڑکا سال میں دو مرتبہ دُلھن کی قیمت ادا کرتا رہتا ہے۔ سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد لڑکی کو جہیز دیا جاتا ہے اور

وہ اپنے شوہر کے گھر لے جائی جاتی ہے۔ خواہ اس کی شادی ایک ہی آدمی سے ہوئی ہو لیکن یہ بات پہلے سے فرض کر لی جاتی ہے کہ وہ اس شخص کے دوسرے بھائیوں کی بھی بیوی ہوگی۔ وہ عورت اس بھائی کی بھی بیوی ہوگی جو ابھی پیدا نہ ہوا ہو۔ لیکن پیدائش کے بعد سن بلوغ کا عرصہ ختم ہونے پر اس لڑکے کو بھی اپنے بھائیوں کی بیوی پر شوہری حق حاصل ہوتا ہے۔ تمام بھائی ایک ساتھ رہتے ہیں اور بغیر کسی اختلاف اور حسد کے بیوی ان میں مشترک ہوتی ہے۔ جب بیوی حاملہ ہوجاتی ہے تو بھائیوں میں سے ایک اسے 'کمان' پیش کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے پیدا ہونے والے بچّے کی پدریت (Paternity) کو قبول کیا۔ یہ پدریت سماجیاتی (Sociological) ہوتی ہے اس کا حیاتیاتی (Biological) ہونا لازمی نہیں ہے۔ اس بچہ کی پیدائش کے بعد دو اور بچّوں کی پیدائش تک یہ شخص باپ کا رتبہ رکھتا ہے۔ اس کے بعد کوئی دوسرا بھائی 'کمان' پیش کرتا ہے اور پدریت کی ذمّہ داری سنبھالتا ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ٹوڈا عورت اپنے باقاعدہ شوہر کو چھوڑ دیتی ہے اور کسی دوسرے شخص کے ساتھ تعلّقات قایم کر لیتی ہے۔ ایسی صورت میں اس شخص کو سابقہ شوہر کو اس رعایت کے لیے کچھ رقم ادا کرنی پڑتی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی پیدا ہوئے بچّوں کی پدریت کی ذمّہ داری وہی سابقہ شوہر انجام دیتا ہے جس نے تیر و کمان کی رسم انجام دی تھی۔ دارجلنگ کے قبائل میں چند شوہری کا جو طریقہ رائج ہے وہ صرف کم عمر بھائیوں کی حد تک محدود ہے۔ اگر بڑا بھائی مر جائے اور مشترک بیوی کے بچے نہ ہوں تو وہ عورت ان بھائیوں سے اپنے رشتہ کو منقطع کر سکتی ہے۔ تبّت اور اسکیموں قبائل کے چند شوہری طریقہ کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ رواج دختر کشی کا نتیجہ ہے لیکن محض کسی سماج میں عورتوں کی کمی کو چند شوہری کا جواز سمجھنا درست نہیں ہے۔ شمالی نائیجیریا میں گواری (Gwari) قبیلہ کی عورت کئی شہروں اور خاندانوں میں متعدد شوہر رکھ سکتی ہے شمالی امریکہ کے میدانی اور دوآبی علاقوں میں بھی چند شوہری کی مثالیں ملتی ہیں۔ ان علاقوں کے قبائل میں عورتوں کی کمی نہیں پائی گئی اس لیے اس کو چند شوہری کا سبب قرار دینا مشکل ہے۔ بعض صورتوں میں چند شوہری اور چند زوجگی طریقوں کے امتزاج سے گروہی شادی (group-marriage) کا طریقہ بھی وجود میں آیا ہے۔

اس سوال کا جواب دینا بہت مشکل ہے کہ چند زوجگی طریقہ عام کیوں ہے؟ اور اس کے مقابلہ میں چند شوہری طریقہ اس قدر محدود کیوں پایا جاتا ہے؟ آیا چند شوہری طریقہ کے محدود ہونے کے اسباب حیاتیاتی ہیں یا سماجیاتی؟ مختلف ماہرین انسانیات نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنے کی

کوشش کی ہے لیکن اس کا مکمل طور سے تشفّی بخش جواب مشکل نظر آتا ہے۔ ایک بات جو زیادہ قرینِ قیاس نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ فطری طور سے مردوں میں برتری کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ایسی بہت سی شہادتیں موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ انسانوں بلکہ بعض حیوانوں میں بھی ایسے سماجیاتی اور نفسیاتی محرکات ملتے ہیں جو ذکور کی برتری کے جذبہ کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے تمدن کی تعمیر اور تشکیل میں مردوں کا نمایاں حصہ رہا ہے جس کی وجہ سے انسانی معاشرہ میں ان کو ہمیشہ ممتاز اور اعلیٰ مقام حاصل رہا ہے۔ مردوں کا یہ موقف ان کی زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی رہا ہے۔ اسی لیے ازدواجی حالات اور مضمرات کو بھی ذکور کی برتری سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مردوں کو عورتوں پر زیادہ اختیار رہا ہے۔ جس کی وجہ سے چند زوجگی کی مثالیں زیادہ عام ہیں۔

چند زوجگی کی کثرت اور چند شوہری کی کمی کا ایک اور سبب مردوں میں جنسی جذبہ کی زیادتی اور عورتوں میں کمی ہے۔ اس حیاتیاتی حقیقت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مرد کے مقابلہ میں عورت جنسی جذبہ کی برتری میں آگے نہیں بڑھ سکتی اسی وجہ سے عورتوں کو بحیثیت مجموعی چند شوہری کے بجائے چند زوجگی تعلّقات تک محدود رہنا پڑتا ہے۔ چند شوہری طریقہ کی عدم مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ جب بیوی حاملہ ہوجاتی ہے تو تمام شوہروں کو جنسی تعلّقات سے اجتناب پر مجبور ہونا پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف چند زوجگی کے طریقہ میں مرد کو اس صورتِ حال کا سامنا نہیں کرنا پڑتا یہ بھی چند زوجگی کی زیادتی اور چند شوہری کی کم مقبولیت کا ایک اہم سماجیاتی اور حیاتیاتی سبب ہے۔

خاندان کی سماجی اہمیت

پچھلے صفحات میں خاندان کی تنظیم کی مختلف اشکال کا جائزہ لیا گیا جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سماجی ارتقاء کے مختلف اسباب میں خاندان کی کتنی قسمیں پائی جاتی رہتی ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارتقاء کی جہتیں کسی خاص اصول یا مضمرات کی پابند نہیں بلکہ اس ادارہ کے وجود کا اصل مقصد افراد کو ایک مضبوط قرابتی اکائی میں باندھنا رہا ہے تاکہ سماج کی یہ بنیادی اکائی متعلّقہ افراد کی سماجی، معاشی اور جذباتی احتیاجات کی تکمیل اور اس کی ضمانت پیش کرسکے۔ جیسا کہ پہلے بھی کہا جاچکا ہے خاندان کی بنیادی مقصد جنسی جذبہ کی تکمیل، نسل انسانی کی برقراری اور سماجی اور جذباتی لگاؤ پیدا کرنا رہا ہے۔ خاندانی فرائض کے یہ عناصر ایسے ہیں جو مختلف پیمانوں اور اشکال میں مجتمع

ہوسکتے ہیں یا کیے جاسکتے ہیں ۔یہی وجہ ہے کہ مختلف خام تمدّنی سماجوں میں خاندان کی بے شمار قسمیں ہر زمانہ میں موجود رہی ہیں۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ خاندان ایک ترکی (Dynamic) ادارہ ہے۔ اگر کسی سماج کے خاندانی ادارہ کے ماضی، حال اور مستقبل کے رجحانات پر نظر ڈالی جائے تو اس کی ترکی صفت کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خاندان کا سماجی تبدیلیوں میں اہم حصّہ ہوتا ہے۔ اگر کسی خاندان کا مطالعہ کیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ اس کے افراد ماضی کے رسوم و رواج اقدار کو اپنی زندگی میں اپناتے ہیں۔ گویا زمانہ حال میں وہ ماضی کو برتنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ حال کے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش میں نئی تبدیلیوں سے بھی سابقہ پڑتا ہے جس سے مکمّل گریز یا انحراف ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ خاندان کو تبدیلیاں بھی اختیار کرنی پڑتی ہیں جس کی وجہ سے مستقبل میں نئے رجحانات کی تشکیل ہوتی ہے۔ گویا خاندان وہ بُنیادی ادارہ ہے جہاں سماجی زندگی کی مسلسل تشکیل نو ہوتی رہتی ہے۔ اگر خاندان روایتی اقدار اور رواج میں اتنا جکڑا ہوا ہو کہ نئی تبدیلیوں کو قبول نہ کرے تو ایسی صورت میں خاندان کا یہ رجحان سماجی تبدیلی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ بن جاتا ہے۔ جب سے خاندان کا ادارہ وجود میں آیا ہے اس کا مقصد محض جنسی جذبہ کی تکمیل اور بچوں کی دیکھ بھال نہیں رہا ہے بلکہ ہمیشہ حالات سے مطابقت اور سماجی زندگی کا ارتقاء اس کے پیشِ نظر ہے بلکہ یہ کہنا بھی مبالغہ نہیں ہوگا کہ کسی سماجی ارتقار کا انحصار بڑی حد تک خاندان کی مطابقت اور تبدیلی کی صلاحیتوں پر منحصر رہا ہے۔ خاندان کا مقصد ایک طرف بحیثیت سماجی اکائی کے افراد کا تحفّظ اور ان کی بقا رہا ہے اور دوسری طرف اس کا ایک اہم مقصد تمدنی ورثہ کی برقراری اور اس کی ترقی رہا ہے۔ تمدنی ورثہ کی برقراری خاندان کا ایک اہم فریضہ ہے۔ غالبًا اسی لیے زمرمین (Zemmerman) نے کہا ہے کہ خاندان حال کو ماضی سے متعارف کرواتا ہے۔ گو کہ ماضی کا تمدن حال کی زندگی گذارنے میں مدد دیتا ہے لیکن پھر بھی حال کے تقاضے اور اس کے دباؤ کے پیشِ نظر خاندان کی تنظیم کو نئی تبدیلیاں اختیار کرنی پڑتی ہیں۔

موجودہ صدی میں ہندوستان کے سماجی ڈھانچہ میں جو بڑی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں ان میں سے ایک مشترک خاندان کا انحطاط اور اس کا خاتمہ ہے۔ مشترک خاندان ہندوستان کی قدیم تہذیب کا ایک اہم ادارہ رہا ہے۔ لیکن موجودہ صدی کی طوفانی تبدیلیوں میں یہ ادارہ اپنے وجود کو برقرار رکھنے میں ناکام رہا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ مشترک خاندان خالص زرعی معیشت کی پیداوار تھا جس کے تحت ایک خاندان میں زیادہ افراد کی موجودگی زراعت کے

لیے فائدہ مند ہوتی تھی۔ لیکن صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ مشترک خاندان کی اکائی انحطاط پذیر ہونے لگی۔ خود دیہاتوں میں بے زمین مزدوروں کی کثرت کی وجہ سے مزدوری کا جو نیا رواج چل نکلا اس نے بھی مشترک خاندان کی وحدت کو دھکا پہنچایا۔ مشترک خاندان کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس کے سارے افراد اتحاد، تعاون، ایثار اور قربانی کے جذبہ کے تحت صدر خاندان کے فیصلوں کو بلا چوں وچرا تسلیم کرتے تھے۔ اور وسیع مشترک خاندان کے تمام افراد کی ذمّہ داری کو اپنی ذمّہ داری سمجھتے تھے۔ لیکن انفرادیت کے ارتقاء اور مختصر خاندان کی خوشحالی کے امکانات کی وجہ سے بالآخر مشترک خاندان آہستہ آہستہ ٹوٹنے لگا۔ مشترک خاندان کے ٹوٹنے کا ایک اور سبب افراد کی غربت بھی رہا ہے۔ حالانکہ بعض سماجوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ غربت بھی لوگوں میں اتحاد اور یکجائی پیدا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ہمالیہ کی ترائی میں بسنے والے چند شوہری قبائل غربت کی صورت میں مشترک خاندان کے طریقہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ علیحدگی کی صورت میں غربت اور زیادہ پریشان کرے گی۔ چنانچہ بعض نچلی ذاتوں میں جہاں مشترک خاندان کا طریقہ نہیں پایا جاتا، وہاں بھی بہت سے لوگ غربت کے باعث ایک ہی چھت کے نیچے کھانے پکانے کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ان کی رائے میں اس طریقہ کی وجہ سے کفایت ہے۔

ہندوستان میں خاندان کا ادارہ ابھی تغیرات کے ان مراحل سے گزر رہا ہے جنھیں عبوری کہا جا سکتا ہے۔ تبدیلیوں کے اس عبوری دور میں خاندان کے جو مختلف اشکال اس ملک میں پائی جاتی ہیں۔ ان میں اب بھی پرانے اقدار کی جھلک نمایاں طور سے نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر خواہ مشترک خاندان ہو یا مختصر خاندان اب بھی افراد کے مابین یگانگت اور وابستگی کا وہی جذبہ پایا جاتا ہے جو ماضی میں مشترک خاندان کی خصوصیت تھا۔ آج ہندوستان میں خاندان کی تقریباً تمام قسمیں موجود ہیں جس میں قدیم مشترک خاندان نیز ایسا مشترک خاندان جس میں ایک ہی گھر میں مختلف چولھے پائے جاتے ہیں، بنیادی خاندان نیز توسیعی خاندان، ہر قسم کی مثالیں موجود ہیں۔ ڈیرہ دون کے جونسر باور (Jaunsar Bawara) علاقہ میں جہاں چند شوہری طریقہ رائج ہے مشترک خاندان پایا جاتا ہے جس کے تحت دو تین پشتیں ایک ساتھ رہتی ہیں۔

ہندوستان میں بیشتر قبائل اور ذاتیں پدرنسبی اور پدرمقامی خاندانوں پر مشتمل ہیں جس میں سلسلۂ نسب کا شمار باپ کی طرف سے کیا جاتا ہے۔ شادی کے بعد دلھن شوہر کے گھر جاتی ہے وراثت بھی سلسلہ ذکور میں ہوتی ہے۔ اقتدار اور اختیار بھی مردوں کو حاصل ہوتا ہے اور باپ یا

خاندان کا سب سے بزرگ فرد خاندان کا صدر سمجھا جاتا ہے ۔ البتہ بہت ہی وسیع قسم کے مشترک خاندان جن میں پچھلے زمانہ میں کئی پشتیں ایک ہی مکان میں رہتی تھیں اب بھی کم ہوتے جا رہے ہیں۔ تاہم آج بھی کئی بھائی اپنے بیوی بچوں کے ساتھ ایک ساتھ رہتے بستے ہیں۔ وسط ہند کے قبائل میں شادی کے بعد شادی شدہ جوڑا خاندان سے علاحدہ ہو جاتا ہے ۔ اگر ان قبائل میں شادی کے بعد بھی لڑکے پرانے خاندان میں رہیں تو انہیں خود غرض سمجھا جاتا ہے ۔ مدھیہ پردیش کے کمار (Kamar) قبائل کے لوگ شادی کے بعد علاحدگی کو مناسب اور ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے قبائل میں اس کی وجہ سے آپسی ہم آہنگی برقرار رہتی ہے ۔ البتہ خاص تقریبات اور عبادات کے موقع پر خاندانی دیوتاؤں اور ارواح کی پرستش کے لیے یہ سب یک جا ہو جاتے ہیں ۔ اسی طرح زندگی کی دوسری اہم رسومات مثلاً پیدایش، شادی اور موت کے موقعہ پر بھی لوگ یک جا ہوتے ہیں ۔

اگرچہ کہ ہندوستان کے بیشتر قبائل پدرنسبی اور پدرمقامی ہیں لیکن بعض ایسے قبائل بھی موجود ہیں جہاں مادرنسبی اور مادرمقامی طریقہ رائج ہے جسے کافی انسانیاتی اہمیت حاصل ہے ۔ ان خاندانوں میں بچوں کا نام ماں کے نام اور سلسلہ سے منسوب ہوتا ہے ۔ شادی کے بعد یا تو شوہر دلھن کے خاندان میں رہتا ہے یا پھر ایک علاحدہ مکان بنا لیتا ہے ۔ سماجیاتی اعتبار سے ان خاندانوں میں مرد اپنی بہن کے بچّوں کی خوشحالی اور ترقی پر زیادہ توجہ دیتا ہے ۔ خود اپنے بچّوں کی محبّت اس مقصد کی تکمیل میں کبھی حائل نہیں ہونے پاتی ۔ آسام کے کھائی (Khai) قبائل میں شادی کے بعد شوہر اپنی بیوی کی ماں کے مکان میں رہتا ہے ۔ جب تک وہ اپنی ساس کے مکان میں رہتا ہے وہ اپنی ساری کمائی اپنی ساس کے حوالے کر دیتا ہے جسے وہ حسب مرضی وضرورت گھریلو مصارف کے لیے استعمال کرتی ہے ۔ دو ایک بچّوں کی پیدایش کے بعد اگر تعلّقات خوش گوار ہوں تو یہ جوڑا ایک علاحدہ گھر آباد کر لیتا ہے لیکن سینٹنگ (Senteng) اور ماؤشی (Maoshi) علاقوں میں صورتِ حال مختلف ہے ۔ یہاں شوہر مستقلاً اپنی ساس کے گھر میں نہیں رہتا ۔ وہ ساس کے گھر صرف اپنی بیوی سے ملنے جاتا ہے اور وہ بھی صرف رات میں ۔ ساس کے گھر میں وہ کھانا نہیں کھاتا کیونکہ اس کی آمدنی اس گھر کے مالیہ کا جز نہیں ہوتی ۔ سینٹنگ خاندان میں داماد کبھی دن کے وقت نظر نہیں آتا ۔ کھاسی قبائل میں وراثت عورت کے سلسلہ میں چلتی ہے کیونکہ ماں کا ورثہ بیٹوں کو ملتا ہے اور وراثت میں سب سے بڑا حصہ عورت کی سب سے چھوٹی بیٹی کو ملتا ہے ۔ کھاسی قبائل میں کسی شخص کا تعارف کسی کے بیٹے یا داماد کی حیثیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ خاندان کی کسی اہم عورت

کے رشتہ کی مناسبت سے تعارف ہوتا ہے۔ اس قبیلہ میں باپ کا مقام صرف اولاد پیدا کرنے والے کا ہوتا ہے جسے ان کی زبان میں اوشانگ کھا (U-Shong Kha) کہتے ہیں جس کے معنی ہیں بچے پیدا کرنے والا۔ اس قبیلہ کے رواج کے مطابق شوہر خاندان کا کامل رکن نہیں ہوتا۔ خاندانی رسومات میں بھی اسے کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف سب سے چھوٹی بیٹی ماں سے تمام سماجی اور مذہبی رسومات کی ذمہ داری ورثہ میں پاتی ہے۔ اسی لیے اسے جائداد میں سب سے بڑا حصّہ ملتا ہے۔ دوسری بیٹیوں کو بھی حصّہ ملتا ہے لیکن خاندان کی تمام قیمتی چیزیں اور زیورات چھوٹی بیٹی کے حصّہ میں جاتے ہیں۔ خاندانی نوادرات کو یہ چھوٹی بیٹی بھی دوسری بہنوں کی مرضی کے بغیر فروخت نہیں کرسکتی۔ اس کی غیر موجودگی یا موت پر اس سے پہلے والی بہن کو (یعنی اس کے بعد جو سب سے چھوٹی ہو) یہ تمام مراعات حاصل ہوتے ہیں۔ گارو (garo) قبائل میں بھی وراثت عورت کے سلسلہ میں جاری رہتی ہے۔ ان قبائل میں یک زوجگی (monogamy) کا رواج زیادہ عام ہے۔ البتہ بعض دیگر قبائل میں جن کا تذکرہ اس سے پہلے آچکا ہے چند زوجگی (Polygamy) اور چند شوہری (Polyandray) طریقے بھی پائے جاتے ہیں۔ بہرحال ہندوستان کے طول و عرض میں خاندان اور ازدواجی تعلّقات کی وہ تمام قسمیں ملتی ہیں جو دُنیا کے مختلف علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔

سماجیاتی اعتبار سے یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ خواہ خاندان کی کوئی بھی قسم ہو اس کے افراد میں جذباتی اور معاشی وابستگی پائی جاتی ہے۔ جذباتی لگاؤ ہی افراد کو ایک خاندان میں متّحد کرتا ہے۔ باوجود اس کے کہ مشترک خاندان انتشار کا شکار ہے تاہم ایسے خاندانوں سے تعلّق رکھنے والے افراد کے مابین جذباتی لگاؤ جو سابق میں پایا جاتا تھا وہ اب بھی بالکل ختم نہیں ہوسکا ہے۔ چنانچہ ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں کہ جب ٹوٹے ہوئے مشترک خاندان کے لوگ کسی بحران کا شکار ہوتے ہیں تو ان میں آپسی اتحاد اور تعاون کا جذبہ دوبارہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور آپسی اختلافات کم از کم وقتی طور پر ترک کر دیئے جاتے ہیں۔ جن خاندانوں میں معاشی اتحاد اور تعاون ختم بھی ہو چکا ہے وہاں بھی یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ کم از کم عبادات اور مذہبی رسومات کے مواقع پر مشترک خاندان سے تعلّق رکھنے والے لوگ یک جا ہو جاتے ہیں۔ یہ تعلّق اور یک جائی سماجیاتی اعتبار سے بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ اور خاندان کے اس مقصد کی طرف اشارہ کرتی ہے جسے سماجی ارتقار میں بڑا اہم مقام حاصل رہا ہے۔ خاندانی تفاخر بھی مشترک خاندان کے انتشار کے بعد بالکلیہ ختم نہیں ہوگیا ہے۔ ہر خاندان کا اپنا طریقہ، اس کے اپنے اصول، معیارات اور اقدار ہوتے ہیں جن سے افراد کو گہرا لگاؤ ہوتا ہے۔ باوجود اس کے کہ صنعتی انقلاب

اور صنعتی شہروں کی زندگی نے قدیم خاندانی روایات پر ضرب کاری لگائی ہے پھر بھی لوگ پرانے رواج اور روایات کو کسی نہ کسی حد تک باقی رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح ماضی سے حال تک بلکہ اس سے آگے مستقبل تک سماجی رواج اور روایات کا سلسلہ باقی رہتا ہے آج بھی ہر خاندان میں آباؤاجداد سے اس عقیدت کا اظہار کیا جاتا ہے جیسا کہ روایاتی سماج میں ہوتا تھا۔

سماجی ارتقار کے طویل سلسلہ میں سماج اور خاندان کے ادارہ نے بے شمار کروٹیں بدلی ہیں لیکن خاندان کی بنیادی اکائی کی حیثیت سے سماج میں جو اہمیت ہمیشہ رہی ہے اس میں آج بھی کوئی بڑا فرق نظر نہیں آتا۔

پانچواں باب

خیل یا گوت

(CLAN)

خیل یا گوت قبائلی قرابتی نظام کی ایک اہم اکائی ہے۔ ای۔ اڈامسن ہوئبل (E. Adamson Hoebel) کے الفاظ میں:

"The clan is an extended kinship group built up on the unilateral principle."

یعنی خیل ایک طرفہ (ایک نسبی) اصول پر قایم توسیعی قرابتی گروہ ہے۔

خیل ایک ایسا منظّم اور متّحد سماجی نظام ہوتا ہے جس کی باقاعدہ تنظیم اور فرائض ہوتے ہیں۔ عام طور سے خیل کا نظام یا تو مادر نسبی ہوتا ہے یا پدر نسبی۔ اسی وجہ سے اس تنظیم کو ایک طرفہ (unila-teral) کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بچوں کا تعلّق یا تو ماں کے خیل سے ہوتا ہے یا باپ کے۔ کسی تمدّن میں جتنے بھی خیل پائے جاتے ہیں وہ ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک پر کاربند ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر مادر نسبی نظام ہو تو اس میں بچوں کا تعلّق ماں کے خیل سے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس پدر نسبی نظام میں بچوں کا تعلّق باپ کے خیل سے ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ خیل ہمیشہ خارج ازدواجی گروہ ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے کسی بھی شادی شدہ جوڑے کے دونوں افراد مختلف خیل سے تعلّق رکھتے ہیں۔

مادر نسبی نظام میں عورت، اس کے بھائی اور بہن سب ایک ہی خیل سے تعلّق رکھتے ہیں۔ عورت اور اس کی بہنوں کے بچوں کا تعلّق بھی اسی خیل سے ہوتا ہے۔ البتہ بھائیوں کی اولاد خیل سے خارج ہو جاتی ہے۔ لیکن عورت کی بیٹیوں کی اولادیں اسی خیل سے متعلّق رہتی ہیں۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ قایم رہتا ہے۔ اس کے برعکس پدر نسبی سماج میں کسی خیل میں مرد اس کے بھائی بہن اور بھائیوں کی اولادیں

شریک ہوتی ہیں۔ لیکن بہنوں کی اولادوں کا تعلق اس خیل سے نہیں رہتا۔

اوپر کی تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خیل ایک ایسی سماجی تنظیم ہے جس کی رکنیت رواج کے مطابق پہلے سے متعین ہوتی ہے۔ کوئی غیر متعلق شخص اپنے طور پر کسی خیل کا رکن نہیں بن سکتا۔ کیونکہ خیل کی رکنیت اختیاری نہیں ہوتی۔ کوئی بھی شخص پیدائشی طور پر کسی خیل کا رکن ہوتا ہے۔ البتہ متبنّیٰ بنا کر کسی شخص کو خیل کا فرضی رکن بنایا جاسکتا ہے۔ جس کے بعد اسے حقیقی معنوں میں وہ تمام مراعات حاصل ہوجاتی ہیں جن سے خیل کے دوسرے افراد مستفید ہوتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی مثالیں شاذ ہوتی ہیں۔ ورنہ عام طور سے کوئی خارجی شخص خیل کا رکن نہیں بن سکتا۔ البتہ بعض انتہائی صورتوں میں کسی شخص کو سزا کے طور پر خیل کی رکنیت سے خارج کیا جاسکتا ہے۔ ورنہ عام طور سے خیل کا ہر فرد اسی دائرہ میں پیدا ہوتا، جیتا اور مرتا ہے۔ صرف معدودے چند قبائلی سماجوں میں عورت شادی کے بعد اپنے شوہر کے خیل کی رکن بن سکتی ہے۔

خیل کی تنظیم کی یہ عجیب خصوصیت ہے کہ اس کے تحت کے خونی رشتہ دار بھی ہمیشہ جنس کی بنیاد پر اس کی رکنیت سے محروم ہوجاتے ہیں۔ یعنی پدر نسبی نظام میں لڑکی اور مادر نسبی نظام میں لڑکا خیل سے خارج ہوجاتے ہیں۔ اس عجیب خصوصیت کا ایک دوسرا منطقی نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ازدواجی نتیجہ کے طور پر دوسرے خیل سے آنے والے مرد یا عورت اس خیل کی مستحکم تنظیم کے اراکین بن جاتے ہیں۔ تقریباً ہر خیل کا کوئی نہ کوئی نام ہوتا ہے اور اس سے متعلق اراکین ایک دوسرے کو اسی نام سے پہچانتے ہیں۔ نام کی وجہ سے افراد کے مابین گہرا جذباتی لگاؤ پایا جاتا ہے۔ بعض اوقات خیل وسیع علاقوں میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اس کے تمام اراکین ایک دوسرے سے راست طور سے واقف نہیں ہوتے۔ لیکن پھر بھی خیل اور اس کے نام سے وابستگی وقت ضرورت ان میں اتحاد پیدا کردیتی ہے۔ بالخصوص چین میں خیلی ہم آہنگی کا جذبہ بہت گہرا پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر وانگ (wang) چین کے ایک خیل کا نام ہے اور اس کی رکنیت ہزاروں افراد پر مشتمل ہے۔ تمام وانگ اسی خیل سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ یہ بھی ایک خاص ازدواجی گروہ ہے اس لیے ایک وانگ دوسرے وانگ سے شادی نہیں کرسکتا۔ لیکن وانگ خیل سے تعلق رکھنے والے تمام افراد اپنے خیل کے نام اور اس کی عظمت کے لیے ہر ممکنہ کوشش اور قربانی کے لیے ہمیشہ تیار رہتے ہیں۔ اتحاد اور ہم آہنگی کا یہ جذبہ عام طور سے پہاڑی قبائل میں زیادہ پایا جاتا ہے۔

خیل کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں رشتہ کے بھائیوں اور بہنوں میں نمایاں

تقسیم ہوجاتی ہے۔ مثلاً پدرنسبی خیل میں ممیرے پھوپھیرے اور مادرنسبی خیل میں چچیرے بھائی بہنوں کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ اور چونکہ عام طور سے خیل خارج ازدواجی ہوتے ہیں اس لیے چچیرے ممیرے بھائی بہنوں میں شادی ہوسکتی ہے۔ خارج ازدواجی نظام کی وجہ سے کسی خیل کے ایک ہی پشت کے تمام لوگ اصولی اعتبار سے متوازی بھائی بہن (Parallel cousin) ہوتے ہیں۔

ہر خیل کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے تمام افراد کسی ایک مشترک مورث اعلیٰ کے سلسلہ سے ہیں۔ یہ مورث اعلیٰ مذکر بھی ہوسکتا ہے اور مونث بھی۔ پدرنسبی خیل میں مورث اعلیٰ مذکر اور مادرنسبی خیل میں مونث ہوتا ہے۔ خارج ازدواجی صفت کی بناء پر خیل کے اندر شادی کو ناجائز سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مخصوص حالات میں اگر اس پابندی کی بناء پر خیل کے وجود ہی کو خطرہ لاحق ہو جائے تو داخل ازدواجی طریقہ کو بھی جائز قرار دے لیا جاتا ہے۔ چنانچہ امریکہ کے سیاپوبیلو (Sia Puebla) قبائل جب 1870 میں خاتمہ کے خطرہ سے دوچار تھے تو انھوں نے اپنے ہی خیل میں شادی کی پابندی کو ختم کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ 1880 کے بعد ان کی آبادی سو سے بڑھ کر دو سو افراد تک پہنچ گئی۔ 1940 میں ایک سیا فرد نے بتایا کہ اب چونکہ پوبیلو قبیلہ کے افراد کی تعداد کافی بڑھ گئی ہے اس لیے اس قبیلہ کے لوگ داخل ازدواجی طریقہ کو پسند نہیں کرتے۔

نسب اور خیل (Lineage clan)

خیل میں سلسلہ نسب کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ خیل کی بنیاد ہی سلسلہ نسب پر ہوتی ہے۔ عام طور سے ہر خیل میں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ اس خیل کے تمام افراد ایک مشترک اور قدیم مورث اعلیٰ کی اولاد ہیں۔ عموماً خیل کے لوگ اپنے مورث اعلیٰ کی حقیقی شخصیت سے پوری طرح واقف نہیں ہوتے کیونکہ اَن پڑھ ہونے کے باعث اس کا کوئی تاریخی مواد نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی کہاوتوں اور روایتوں کے ذریعہ ایسی بہت سی قابلِ قبول اور محیّر العقول دونوں قسم کی باتیں سینہ بہ سینہ چلی آتی ہیں جو مورث اعلیٰ کی شخصیت کو اہم بنا دیتی ہیں۔ اور خیل کے لوگ بلاچوں چرا اس کو مانتے چلے آتے ہیں۔ چنانچہ مغربی افریقہ کے داہومی پدرنسبی خیل میں یہ روایت مشہور ہے کہ اس خیل کا مورث اعلیٰ ایک گھوڑے کا بیٹا تھا۔ جو ایک بار غصہ میں دریا سے باہر نکل آیا اور وہاں ایک عورت سے تعلق قایم ہونے کی بناء پر اس خیل کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز، مضحکہ خیز روائتیں مختلف خیل میں مشہور ہیں۔ ہر خیل کے افراد اپنے مورث اعلیٰ کا پورا پورا احترام کرتے ہیں۔ بلکہ اس جذبہ میں فخر اور احساس برتری کا عنصر بھی عام طور سے شامل ہوتا ہے۔ سلسلہ نسب کو خیل کے

نظام میں مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ خاص طور سے بڑے خیل جو وسیع علاقوں میں پھیلے ہوتے ہیں۔ مقامی حد تک لوگ اپنے نسب کی مدد سے وسیع تر خیل سے اپنا تعلق بتاتے ہیں۔ نسب سے وابستگی خیل کے افراد میں جذبۂ اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرتی ہے۔

خیل اور دو تنظیم (Clan and Moiety)

تمام سماجی تعلقات کی بنیاد آپسی تعاون پر قایم ہے۔ کیونکہ بین عمل کے بغیر سماجی تعلقات کا وجود ممکن نہیں۔ انسانی فطرت کچھ اس قسم کی واقع ہوئی ہے کہ کوئی علاحدہ فرد مکمّل طور سے انسان نہیں بن سکتا اس لیے تمام افراد کو ایک دوسرے کے تعاون کی لازمی ضرورت ہوتی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ممکن نہیں کہ کوئی فرد مکمّل طور سے خود مختار ہو۔ بعض ممتاز اور با اقتدار شخصیتوں کی جو خود مختاری ہمیں نظر آتی ہے۔ اس کا انحصار بھی دراصل دوسروں کے تعاون پر ہوتا ہے۔ سماج میں آپسی تعاون کے ان ہی بے شمار تعلقات سے سماجی زندگی تشکیل پاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آپسی تعاون کی بے شمار شکلیں ہر سماج میں نظر آتی ہیں۔ بعض سماجوں میں آپسی تعاون باہمی مفاہمت اور عام رواج کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ اور بعض سماجوں میں آپسی تعاون کو باقاعدہ اصول اور اداروں کی مستقل صورت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ ملیشیا کے ٹروبرینڈ قبائل آپسی تعاون کے بارے میں بہت ہی تفصیلی اور اداراتی اشکال رکھتے ہیں۔

آپسی تعاون کا بنیادی اصول سماج کے افراد کے مابین تقسیم کار ہوتا ہے یعنی سماج کے مختلف گروہ مخصوص کام اور فرائض کو انجام دیتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال قبائلی سماج کی دوشاخی تنظیم آپسی (moiety) ہے۔ دوشاخی تنظیم کے لیے انگریزی میں جو اصطلاح (moiety) استعمال ہوتی ہے وہ ایک فرانسیسی لفظ (moitie) سے ماخوذ ہے جس کے معنی آدھے یا نصف کے ہیں یعنی یہ ایک ایسا سماجی نظام ہے جو دوہری یا دوشاخی تنظیم پر مبنی ہے۔ تمام دوشاخی تنظیمیں باستثنار چند خارج ازدواجی ہوتی ہیں۔ بعض قبائلی سماج مثلاً ہندوستان کے ٹوڈا قبیلہ میں داخل ازدواجی دوشاخی تنظیم بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ تمام دوشاخی تنظیموں کا یہ کام ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو ازدواجی جوڑے فراہم کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپسی تعاون کی دیگر خدمات بھی دوشاخی تنظیم کے ساتھ خود بخود وابستہ ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے دوشاخی تنظیم آپسی تعاون کے اصول کی ایک اچھی مثال ہے۔

ایسے قبائل میں جہاں دو ہی خیل پائے جاتے ہیں وہاں عام طور سے خیل اور دوشاخی تنظیم ایک ہی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر کیلیفورنیا میں قبائلی سماج کے دو ہی خیل ہیں جو بہ یک وقت

ایک دوسرے کے لیے خیل اور دوشاخی تنظیم کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ لیکن جہاں بے شمار خیل پائے جاتے ہیں وہاں مختلف خیل کا تعلق دوشاخی تنظیموں سے ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دوشاخی تنظیم ایک وسیع تر اکائی ہوتی ہے جس کے تحت متعدد خیل ذیلی تقسیموں کی صورت میں پائے جاتے ہیں۔ ابتداً دوشاخی تنظیمیں بھی خارج از دواجی ہوا کرتی تھیں لیکن گذشتہ چند صدیوں میں ان کی یہ خصوصیت کم و بیش ختم ہو چکی ہے اور صرف خیل ہی خارج از دواجی رہ گئے ہیں۔

قبیلی برادری (Phratry)

قبیلی برادری سے مراد خیل کا ایسا گروہ ہے جو آپس میں منسلک ہوتا ہے۔ ہوئبل کے الفاظ میں:

"Phratries are group of linked clans, where there are more than two such linked groups in the tribe (if there were only they would be moieties.)"[۵]

یعنی قبیلی برادریاں کسی قبیلہ میں خیلوں کے منسلک گروہ ہوتے ہیں جو دو سے زائد منسلک گروہوں پر مشتمل ہوتے ہیں (اگر صرف دو گروہ ہوں تو انھیں دوشاخی تنظیم کہا جاتا ہے)۔ قبیلی برادری کے نظام میں جو خیل شامل ہوتے ہیں وہ اپنی علاحدہ انفرادیت کو برقرار رکھتے ہیں۔ لیکن قبیلی برادری ہر خیل کی کوئی نہ کوئی نمایاں پہچان ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ دوسرے خیلوں سے ممتاز ہوتا ہے۔ لیکن اس برادری کے مختلف خیل ایک دوسرے سے کسی نہ کسی ذمّہ داری اور باہمی تعاون کے رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں۔

امریکہ کے ہوپی (Hopi) انڈین قبیلہ میں مادرنسبی خیلوں کی بہت بڑی تعداد ہے جو بارہ خارج از دواجی قبیلی برادریوں میں منسلک ہیں۔ اسی طرح ایزٹک (Aztec) قبائل میں چار قبیلی برادریاں شامل ہیں جو بیس خیلوں پر مشتمل ہیں۔ ایزٹک قبائل کی قبیلی برادریاں اہم سیاسی اور مذہبی اکائیاں ہیں جن کا اس سماج کی زندگی پر گہرا اثر پڑتا ہے۔

لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ قبیلی برادریوں کی تنظیم قبائلی سماج میں بھی ساری دنیا میں عام نہیں ہے۔ جہاں بھی یہ تنظیم پائی جاتی ہے قبیلی برادری سے وابستگی کا احساس عام طور سے روایات اور رسم و رواج پر ہوتا ہے۔

---

۵ Ibid. P. 264.

خیل کے فرائض

(۱) آپسی مدد اور تحفظ

قرابتی یا رشتہ داری نظام کی بُنیاد پر خیل آپسی مدد کی ایک بہت بڑی تنظیم کرتا ہے۔ چونکہ کوئی انسان تنہا زندگی نہیں گزار سکتا اس لیے انسانی فطرت کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ اپنے تحفظ کے لیے وہ دوسرے افراد سے تعاون کرے اور ان کی مدد حاصل کرے۔ جب مختلف افراد ایک دوسرے سے تعاون کرنے کے لیے اپنی متنوع اور مختلف خدمات پیش کریں۔ بظاہر اس سادہ ضرورت کی تکمیل کے لیے درحقیقت سماج ارتقاء کے ابتدائی دور سے اب تک مسلسل مختلف تجربات سے گزر رہا ہے۔ سماجی تنظیم کی ایک مسلسل تشکیل قرابتی نظام اور مختلف سماجی نظاموں کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے۔ خیل ان ہی بے شمار تنظیموں میں سے ایک ہے جس کا بنیادی مقصد اپنے دائرہ میں داخل افراد کے مفادات کا تحفظ ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ خاندان خیل کی سب سے چھوٹی بلکہ ہر قسم کے سماج کی بُنیادی اکائی ہے۔ اس کے مقابلہ میں خیل ایک وسیع تر دائرہ عمل ہے جس میں متعدد خاندانوں کے افراد قرابتی اساس پر ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ اگرچہ کہ خیل کے دائرہ میں آپسی تعلقات کا جال تمام افراد تک پھیلا ہوا ہوتا ہے لیکن چونکہ ہر خیل ایک طرح سے بند سماج کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے بالعموم اس کے طور طریق اور اقدار کی تشہیر اور اشاعت یا تمدّنی اعتبار سے اس کا نفوذ اور انتشار محدود ہوتا ہے۔

خیل کے افراد میں باہمی اتحاد اور قبیلی وابستگی کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔ ایک دوسرے کی مدافعت اور معاونت ہر ایک کی ذمّہ داری ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے ہر خیل ایک مستحکم سماجی اکائی ہوتا ہے جس کا مقصد تمام افراد کی مدد اور ان کو ہر قسم کے خطرات سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔ یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ بیشتر خام تمدّنی اور قبائلی سماجوں میں آپسی تعاون اور تحفّظ کا احساس، نیز سماجی اور معاشی مدد کا جذبہ ہمیشہ سے پایا جاتا رہا ہے۔ مارکسی نظریہ سے بہت پہلے بھی قبائلی سماج میں اجتماعی تحفّظ اور معاشی تعاون کا جذبہ موجود تھا چنانچہ ہر خیل کی زندگی میں نہ صرف یہ کہ افراد ایک دوسرے سے قرابتی اور سماجی رشتوں میں منسلک ہوتے ہیں بلکہ خیل کا ہر فرد اور اس کے مسائل پورے سماج کی ذمّہ داری سمجھے جاتے ہیں۔ گویا ہر ایک سب کا اور سب ہر ایک کے ذمّہ دار ہوتے ہیں۔ اپنے داخلی سماج میں اگر کوئی فرد انحراف کرے تو خیل کے ذمّہ دار افراد اسے سخت ترین سزا دیتے ہیں۔ جس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افراد کے اعمال اور برتاؤ میں سماجی اقدار اور قاعدوں کی خلاف ورزی کی جرأت بہت کم پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر اسی خیل کا کوئی فرد خیل کے باہر کے سماج کے کسی عتاب کا شکار ہو جائے تو پورا خیل اپنے فرد کے تحفّظ اور اس کی مدد کے لیے متّحد ہو جاتا ہے خواہ ان کا اپنا آدمی ہی خاطی کیوں نہ ہو۔ اس سے خیل کے اتحاد اور آپسی ذمّہ داری کے احساس کا پتہ چلتا ہے۔

(2) قانون

اگرچہ کہ قبائلی سماج میں قانون اس شکل میں نہیں پایا جاتا جسے ہم عام طور سے متمدن دُنیا میں قانون کہتے ہیں۔ لیکن ہر قبائلی سماج میں آپسی تعلّقات میں باقاعدگی پیدا کرنے اور افراد کو سماجی رواج، ڈھانچہ اور رطور طریق میں ڈھالنے کے لیے سزا اور ترغیب کے کچھ نہ کچھ اصول اور معیارات ضرور موجود ہوتے ہیں جن کی روشنی میں انحرافی برتاؤ کا تدارک کیا جاتا ہے۔ معیارات کے اسی نظام کو ہم قبائلی سماج کا قانونی نظام کہہ سکتے ہیں جن کے بغیر سماجی ہم آہنگی اور نظم وضبط کی برقراری ممکن نہیں۔

(3) خیل کے افراد کا کنٹرول

ہر خیل ایک خود اختیار سماجی اور معاشی تنظیم ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ بات لازمی ہوتی ہے کہ خیل کے افراد کے مابین نظم وضبط اور باقاعدگی کے قیام کے لیے کوئی نہ کوئی طریقہ کار موجود ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی سماجی تنظیم اس وقت تک عملی اعتبار سے کارکرد اور کامیاب نہیں ہوسکتی جب تک کہ افراد کے برتاؤ اور تعاون کے کچھ طریقے مقرر نہ ہوں۔ ماہرین انسانیات کی تحقیقات اور مشاہدوں میں ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں کہ جب کسی فرد نے خیل کے رواج اور اصولوں سے انحراف کیا ہے تو اسے انحراف کی نوعیت کے اعتبار سے سزا دی جاتی ہے۔ اس میں سب سے بڑی سزا خیل کے سماجی دائرہ سے اخراج ہے۔ کیونکہ خیل سے اخراج کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اس کے بعد خیل پر اس کے تحفّظ کی ذمّہ داری باقی نہیں رہتی۔ ایسے حالات میں منحرف شخص کو ایک طرف تو خیل کی حفاظت سے محروم ہونا پڑتا ہے جو بعض صورتوں میں دشمنی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور دوسری طرف خیل کے باہر کا سماج بھی اس فرد کو کوئی تحفّظ فراہم نہیں کرتا۔ اس لیے خیل سے کسی فرد کا اخراج متعلّقہ فرد کے لیے موت سے زیادہ کڑی سزا سمجھا جاتا ہے۔ رواج شکنی کی معمولی صورتوں میں خیل کے افراد خاطی کو مختلف نوعیت کی سزائیں دیتے ہیں۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ خیل کے نظام میں قانون اور انصاف کا کوئی باقاعدہ نظام نہیں ہوتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر خیل میں اس

کے اصول اور معیارات کے اعتبار سے خیل کے ذمّہ دار افراد قانون اور انصاف کی نگرانی کرتے ہیں جس کا انحصار رواج اور روایات پر ہوتا ہے خیل کی مختلف سماجی تنظیموں میں کہیں صرف ایک فرد کو خیل کے سردار یا سربراہ کا رتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض دوسری صورتوں میں خیل کے بزرگ افراد ایک کونسل کی شکل میں سماجی اور قانونی مسائل کے ذمّہ دار ہوتے ہیں۔ خیل کا سردار یا کونسل کے افراد ہر قسم کے سماجی اور معاشی معاملات میں مقتدر سمجھے جاتے ہیں اور سماج کے اہم فیصلے ان ہی کے اختیار میں ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ کے کرو انڈین (Crow Indian) قبائل میں باقاعدہ کونسل کا کوئی رواج نہیں ہے۔ اس کے برخلاف جاوا کے اون ٹونگ (ontong) قبائل میں قبیلہ کے بزرگ افراد کی ایک کونسل پائی جاتی ہے۔ غرض کہ مختلف مقامات پر صاحب اختیار فرد یا افراد کی مختلف مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن بہرحال خیل کے افراد میں قانون اور نظم و نسق کا تصور پایا جاتا ہے۔ جس کی عمل آوری کے لیے بے شمار طریقے رائج ہیں۔

(4) خارجی ازدواجی طریقہ (Exogamy)

تقریباً تمام دُنیا کے خیلوں (clan) میں شادی کے تعلق سے خارج ازدواجی طریقہ رائج ہے۔ خارج ازدواجی طریقہ سے مراد شادی کا وہ طریقہ ہے جس میں اپنے خیل یا گروہ میں شادی ممنوع ہے۔ یعنی خیل کے ایک لڑکے یا لڑکی کو دوسرے خیل کے لڑکی یا لڑکے سے شادی کرنی پڑتی ہے۔ اس رواج سے کئی قسم کے فائدوں کی توقع کی جاسکتی ہے۔ میلی نوسکی کے مطابق اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ خیل کے افراد کے مابین ذاتی تحفّظ اور اتحاد کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور خیل کے افراد اپنے جنسی جذبہ کی تکمیل کے لیے خیل سے باہر ہی ازدواجی تعلّقات کے بارے میں سوچ سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ دوسرے خیلوں سے ازدواجی تعلّقات کے قیام کی بنا پر رشتہ داریاں اور تعلّقات پیدا ہوتے ہیں جس کی وجہ سے باہمی روابط اور ایک دوسرے کے تحفّظ کے موقعہ پر تعاون کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ مختلف خیلوں کے مابین ازدواجی تعلّقات قایم ہونے کے بعد ایک دوسرے کی مخالفت اور مخاصمت تیز جنگ وجدال کا امکان تقریباً ختم ہوجاتا ہے۔ گویا خارج ازدواجی طریقہ سے خیل داخلی اور خارجی دونوں اعتبار سے جنسی روابط آپسی تحفّظ کا ایک خود کار نظام قایم کرلیتے ہیں جو قبائلی ماحول کی زندگی میں دور رس نتائج اور فوائد کا باعث ہوتا ہے۔

(5) حکومت (Goverment)

درحقیقت خیل ایک خاندانوں کے مجموعہ کی توسیعی تنظیم ہوتا ہے جو داخلی، سماجی، اور معاشی نیز سیاسی اور مذہبی مسائل کی ایک تنظیم تشکیل دے لیتا ہے لیکن بیشتر خیل اور قبائل اتنے وسیع ہوتے ہیں کہ ان میں حکومتی تنظیم بھی پائی جاتی ہے جس کا مقصد سیاسی فیصلے کرنا اور نظم ونسق چلانا ہوتا ہے۔ اگرچہ کہ قبائلی سماج کی حکومتی تنظیم کا ڈھانچہ موجودہ دور کی حکومتوں کے مقابلہ میں بے حد سادہ ہوتا ہے لیکن بنیادی طور سے دونوں کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے کہ ازٹک (Aztec) قبائل بیس خیلوں پر مشتمل ہیں۔ ان بیس خیلوں کے سردار جنھیں اسپیکرس (Speakers) کہا جاتا ہے ازٹک قبائلی کونسل کے اراکین ہوتے ہیں۔ خیل کے سربراہوں سے تشکیل یافتہ یہ قبائلی کونسل روزمرہ کے سیاسی مسائل طے کرتی ہے، جنگ اور اس کے فیصلے کرتی ہے نیز بین خیلی (Inter clan) اور خود ایک خیل کے افراد کے مابین جو تنازعات پیدا ہوتے ہیں ان کے فیصلے کرتی ہے اس کونسل کا کام قانون کے مطابق فیصلے کرنا نیز قبیلہ کے حکمراں یا راجہ کا انتخاب کرنا ہوتا ہے ازٹک قبائل کے خیل چار قبیلی برادریوں میں منقسم ہیں جن میں سے ہر برادری کا ایک سربراہ ہوتا ہے۔ جسے کیپٹن جنرل کہتے ہیں۔ یہ ایک اعلیٰ فوجی افسر بھی ہوتا ہے۔ اور قبیلہ کی کونسل کا اہم رکن ہوتا ہے۔

بہت سے قبائل نے باقاعدہ ریاستی اور شاہی شکل اختیار کرلی ہے جن میں قبیلہ کی سربراہی موروثی متصوّر کی جاتی ہے بلینیشیا کے ٹروبرینڈ جزائر کے قبائلیوں اور افریقہ کے داہومین (Dahomean) اور اشانتی (Ashanti) قبائل اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

امریکہ میں وسکونسن (Wisconsin) کے ون باگو (Winnebago) قبائل میں بارہ خیل ہیں جن میں سات کو سیاسی اختیارات حاصل ہیں۔ چنانچہ قبائلی سردار کا انتخاب تھنڈر برڈ (Thunderbird) خیل سے ہوتا ہے۔ اس خیل کا کام انتظامی امور کے علاوہ امن کی برقراری ہوتا ہے۔ اسی طرح اس قبیلہ کے جنگ جو (warrior) خیل جنگ کے معاملات کے لیے ذمّہ دار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح قبیلہ کے مختلف خیلوں کے ذمّہ جُدا جُدا انتظامی ذمّہ داریاں ہیں جس سے ہر خیل کی سیاسی اہمیت کا پتہ چلتا ہے۔ قبائلی سماج میں اس قسم کی حکومتی تنظیم کا قیام ہر علاقہ میں پایا جاتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا انحصار قبیلہ کی سماجی تنظیم، اس کی آبادی، تمدّن اور وسعت کے تناسب سے ہوتا ہے ہندوستان کے گونڈ، بھیل، ناگا اور دیگر قبائل میں بھی کافی پیچیدہ حکومتی نظام پایا جاتا ہے۔

(6) جائداد (Property)

عام طور سے یہ دیکھا گیا ہے کہ قبائلی سماج میں بالخصوص جہاں خیل پائے جاتے ہیں جائداد کے تعلّق سے اجتماعی تصور پایا جاتا ہے۔ یعنی باغ یا چراگاہ یا زرعی زمین بالعموم پورے خیل کی ملکیت متصور کی جاتی ہے۔ خیل کا سربراہ اس جائداد کے حصے مثلاً زمینات مختلف خاندانوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ان کی یہ ذمّہ داری ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ اپنے خاندانوں کے افراد کی معاشی کفالت کریں اور دوسری طرف خیل کی ذمّہ داریوں کی بھی تکمیل کریں اس سلسلہ میں اہم نکتہ یہ ہے کہ زمین یا جائداد کسی فرد یا خاندان کی ملکیت نہیں سمجھی جاتی بلکہ ہر حال میں یہ خیل کی ملکیت ہوتی ہے جسے حسب ضرورت ایک خاندان سے دوسرے خاندانوں میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ خیل کی اجتماعی ملکیت کا یہ طریقہ انڈونیشیا اور افریقہ کے بے شمار قبائل میں آج بھی عام ہے۔ خیل کی ملکیت میں مندر، جلسہ گھر (meeting places) اور دوسرے مقدس مذہبی اور رسوماتی چیزیں بھی شریک ہوتی ہیں۔

(7) مذہب اور رسومات (Religion and Ritual)

افریقہ کے ان قبائل میں، جہاں خیل کی تنظیم پائی جاتی ہے، نیز آبار پرستی کا رواج ہے وہاں خیل کے متوفی اجداد کو دیوی دیوتاؤں کا درجہ عطا کر دیا جاتا ہے۔ خیل کا سربراہ مذہبی اعتبار سے بھی پروہت مانا جاتا ہے جو خیل کے افراد اور ارواح کے مابین ربط کا ذریعہ ہوتا ہے۔ امریکہ کے ہوپی (Hopi) اور زونی (Zuni) قبائل میں مختلف خیلوں کے ذمّہ جُدا جُدا مذہبی اور رسوماتی ذمّہ داریاں ہوتی ہیں جن کو ہر خیل اپنے اپنے موقع پر انجام دیتا ہے۔ بعض خیلوں میں جہاں 'ٹوٹم' پر عقیدہ ہوتا ہے وہاں خیل کے افراد اپنے اپنے 'ٹوٹم' مثلاً درخت، جانور وغیرہ سے جذباتی وابستگی رکھتے ہیں اور مختلف گروہ ٹوٹم کی بنیاد پر ایک دوسرے سے ممیّز کیے جاتے ہیں۔

خیل کے فرائض اور اس کی ذمّہ داریوں کا اگر خلاصہ کیا جائے تو اس میں دو باتیں سب سے زیادہ اہم نظر آتی ہیں: (1) خیل کا کام اپنے سماجی دائرہ میں قرابتی اساس پر افراد کا تحفّظ ہے جس کے لیے آپسی تعاون اور نظم و نسق کے لیے قانونی اور رواجی اصول کی ضرورت ہوتی ہے۔ (2) خیل کا دوسرا اہم کام ازدواجی تعلّقات میں باقاعدگی پیدا کرنا ہوتا ہے۔

متذکرہ بالا بنیادی اور اہم ذمّہ داریوں کے علاوہ خیل حسب ذیل فرائض بھی انجام دے سکتے ہیں: (1) قانونی (2) حکومتی (3) معاشی (4) مذہبی اور رسوماتی (5) ٹوٹمی (Totemic) ان تمام ذمّہ داریوں اور انتظامی امور کا انحصار اس امر پر بھی ہوتا ہے کہ آیا متعلّقہ خیل ایک ہی

مقام پر محدود ہے یا وسیع علاقہ میں پھیلا ہوا ہے۔ بہرحال مختلف حالات میں خیل ایک خودکار اور کم و بیش مکمل سماجی اکائی کی ذمہ داریاں انجام دیتا ہے۔

(8) خیل اور سماجی ترقی (Clan and Social Development)

سماجی ارتقار کی ابتدائی تحقیقات میں ماہرین انسانیات کا یہ خیال تھا کہ مادر نسبی خیل پدر نسبی خیل کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہے۔ انیسویں صدی کے مشہور انسانیات داں مارگن (Margan) اور بیکوفن (Bachofen) اسی نظریہ کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ قدیم ترین سماجوں میں ابتداً مادر نسبی سلسلہ ہی وجود میں آیا لیکن 1905 میں امریکی ماہر علم الاقوام جے۔ آر سوانٹن (J.R. Swanton) نے بتایا کہ امریکہ کے قدیم ترین قبائل میں خیل نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح 1920 میں یہ بات تحقیق کے ذریعہ سامنے آئی کہ آسٹریلوی قبائل کے علاوہ دُنیا کے قدیم ترین قبائل جن میں افریقہ اور بحرالکاہل کے نیگریٹو، افریقہ کے بش من اور امریکہ کے شوشون شریک ہیں۔ ان تمام میں خیل نہیں ہوتے تھے۔ ان ہی تحقیقات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مادر نسبی اور پدر نسبی خیل کی تقدیم و تاخیر کا نظریہ بھی بے بُنیاد ہے۔

تمام دُنیا میں پھیلے ہوئے قبائلی سماج کے مختلف نظاموں کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دُنیا کے اکثر آدی باسی سماجوں میں خیل کی اہم سماجی تنظیم پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ مادر نسبی یا پدر نسبی خیل میں سے کون سا ثقافتی ترقی سے زیادہ قریب ہے۔ بالفاظ دیگر خیل کی کسی قسم اور تمدنی ترقی میں ربط باہم (correlation) کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ مثال کے طور پر امریکہ کے انتہائی مغربی ساحل کے ہوپی اور زونی پیوبلو قبائل مادر نسبی خیل رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف بالائی ریوگرانڈے (Rio Grande) کے ٹیوا پیوبلو (Tewa Pueblo) کے خیل کا نظام اتنا پیچیدہ ہے کہ یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا یہ خیل پدر نسبی ہے یا مادر نسبی۔ اسی طرح بعض علاقوں کے پیوبلو قبائل میں خیل ہی نہیں ہوتے امریکہ کے ہداستا (Hidasta) انڈین مادر نسبی خیل پر مشتمل ہیں جبکہ اوماہا (Omaha) قبائل میں پدر نسبی خیل ہوتے ہیں۔ لیکن ان تمام قبائل کا تمدن ایک ہی قسم اور درجہ کا ہے۔ اس لیے سماجی ترقی کو پدر نسبی یا مادر نسبی خیل کی تنظیم سے منسوب کرنا مشکل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی قبیلہ کی سماجی تبدیلیوں کا انحصار وقت اور حالات کے علاوہ تمدنی نفوذ اور انتشار پر بھی ہوتا ہے چنانچہ تاریخی اعتبار سے ارتقار کے مختلف ادوار میں قبائل نے کبھی مادر نسبی طرز اختیار کیا ہے اور کبھی پدر نسبی چنانچہ اس قسم کی بہت سی شہادتیں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ کے شین (Cheyenne) قبائل تین سو سال قبل شکار پر گزارہ کرتے تھے

اور غذا جمع کرتے تھے۔ اس وقت ان قبائل میں خیل کی تنظیم نہیں پائی جاتی تھی لیکن اٹھارھویں صدی میں شئین قبائل کا ربط تبدیلئ مقام کی وجہ سے دو مادر نسبی قبائل سے ہوا جن کے نام اری کرا (Arikara) اور ہڈاستا (Hidasta) تھے۔ مادر نسبی قبائل کے ربط کے نتیجہ کے طور پر شئین قبائل میں بھی مادر نسبی طریقہ رواج پاتا گیا۔ لیکن انیسویں صدی میں ایک بار پھر ان کی معیشت میں انقلاب آیا۔ اور انھوں نے اپنے نئے اختیار کردہ مادر نسبی تنظیم کو ترک کردیا چنانچہ 1870 تک یہ قبائل پھر سے بلا خیل (clan less) ہوگئے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ معاشی اور سماجی حالات اور تقاضوں کا سماجی تنظیم کے تغیرات پر راست اور گہرا اثر پڑتا ہے۔ تاہم انسانیات دانوں نے بعض ایسے عمومی اصول اور رجحانات کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا اثر خیل کی تنظیم کے ارتقاء یا انحطاط پر پڑتا ہے۔ چنانچہ لووی (Lowie) اور ٹیٹیف (Titiev) نے اپنی تحقیقات کی روشنی میں خیل کے ارتقاء میں مقام رہائش کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ لووی کا کہنا ہے کہ کیلیفورنیا اور آمیزن کے قبائل جہاں شوہر مقامی (Virilocal) اور خارج ازدواجی طریقہ رائج ہے وہاں لازمی طور سے پدر نسبی نظام قایم ہوجاتا ہے۔ کیونکہ شوہر مقامی طریقہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شادی کے بعد بیوی کو شوہر کے گھر آنا پڑتا ہے۔ اس طرح خیل کے تمام مرد یک جا رہتے ہیں اور چونکہ خارج ازدواجی طریقہ کے مطابق صرف دوسرے ہی خیل سے شادیاں ممکن ہوتی ہیں اس لیے خیل کی لڑکیاں تو دوسرے خیلوں میں منتشر ہوجاتی ہیں لیکن شوہر مقامی طریقہ کی وجہ سے لڑکے خیل کے باہر نہیں جاتے۔ گویا وراثت اور جائداد کے معاملہ میں لڑکوں کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے اس قسم کے خیلوں میں پدر نسبی نظام قایم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح بیوی مقامی (Uxorilocal) طریقہ میں اس کے برعکس ہوتا ہے۔ چنانچہ پیوبلو کے امریکی قبائل میں عورتیں خیل کے باہر نہیں جاتیں۔ بلکہ شادی کے بعد شوہر دوسرے خیل سے آکر اپنی بیویوں کے مکان میں مقیم ہوتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عورتیں یک جا ہوجاتی ہیں اور وراثت اور جائداد ان ہی کے سلسلہ میں چلتی ہے۔ جو بالآخر مادر نسبی نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ شوہر مقامی اور بیوی مقامی یا بالفاظ دیگر پدر نسبی اور مادر نسبی دونوں نظام ایک رُخی (Unilateral) ارتقاء کی قسمیں ہیں۔ یعنی نسب اور وراثت یا تو عورت کے سلسلہ میں چلتی ہے یا مرد کے سلسلہ میں جاری رہتی ہے۔

ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقام یا وراثت کے تعیّن کا انحصار کن باتوں پر ہے؟ نیز آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ بیشتر سماجی تنظیمیں پدر نسبی اور پدر مقامی ہوتی ہیں؟ ماہرین انسانیات نے جو

تحقیقات کی ہیں ان کی روشنی میں یہ پتہ چلتا ہے کہ معیشت کی ذمہ داری بیشتر مردوں کے کندھوں پر رہی ہے۔ مثلاً جانور پالنا، ان کو کنٹرول کرنا یا شکار اور ماہی گیری۔ اسی طرح زراعت اور باغبانی ایسی معاشی مصروفیات ہیں جن میں مرد بمقابل عورتوں کے زیادہ مفید اور کارگر ثابت ہوتے ہیں۔ اسی طرح جہاں تک سماجی تحفظ اور جنگ وجدال کے مسائل ہیں اس میں بھی مردوں کا رول ہمیشہ زیادہ اہم اور نتیجہ خیز رہا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جیسے جیسے سماج پیچیدہ ہوتا گیا پدر مقامی، پدر نسبی اور پدر اقتداری قبائلی سماج زیادہ رواج پاتا گیا۔ اور اس کے مقابلہ میں مادر مقامی، مادر نسبی اور مادر اقتداری سماج محدود ہوتا گیا۔ سماجی ارتقاء کے یہی اسباب پدر نسبی یا مادر نسبی خیل کے ارتقاء کا سبب بنے۔

سماجیاتی اور انسانیاتی اعتبار سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر خیل کی تنظیم انحطاط پذیر کیوں ہے اور کیا وجہ ہے کہ متمدن سماج میں اس کا وجود نظر نہیں آتا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ خیل کی تنظیم کا مقصد محدود سماجی گروہ کا تحفظ اور ان کی احتیاجات کی تکمیل تھا۔ اس اعتبار سے ہر خیل بڑی حد تک ایک مکمل اکائی تھا۔ لیکن جیسے جیسے خیل کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور مختلف خیل ایک دوسرے سے ربط میں آتے گئے تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسائل اور تقاضوں کے اس تصادم سے خیلوں کی وحدت برقرار نہیں رہ سکی اور بالآخر ان کا اقتدار اور دائرۂ عمل محدود اور انحطاط پذیر ہوتا گیا۔ اس کی بہترین مثال متمدن دُنیا میں مملکت یا ریاست کے ارتقاء میں ملتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ آج سے سو برس پہلے تک ہر مملکت یا ریاست ایک مقتدر (Sovereign) سیاسی اکائی ہوتی تھی۔ ریاست کا یہ اقتدار اعلیٰ مطلق اور ناقابل تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ ماضی کی متمدن دُنیا میں ریاست کو وہی مقام حاصل تھا جو قبائلی دُنیا میں خیل کو حاصل تھا۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ موجودہ زمانہ میں مملکت کا اقتدار اعلیٰ کوئی مطلق حقیقت نہیں بلکہ تمام قومی وحدتیں اور قومی ریاستیں بین الاقوامی سطح پر بااثر طاقتوں اور ایک دوسرے کے مفادات اقتدار سے مربوط ہیں۔ جس طرح قبائلی سماج میں خیل کی تنظیم انحطاط پذیر ہے اسی طرح متمدن دُنیا میں ریاستی نظام انحطاط کا شکار ہے۔

دُنیا کے مختلف ممالک میں خیل کی تنظیمیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں ان سب کے نمونے ہندوستان کے قبائل میں موجود ہیں۔ دوسرے علاقوں کی طرح ہندوستان میں بھی خیل میں دوشاخی تنظیم اور قبیلی برادری کی مثالیں موجود ہیں۔ بعض ایسے قبائل بھی ہیں جنھیں بے خیل کی سماجی تنظیمیں کہا جا سکتا ہے۔ ان تمام اقسام کا تذکرہ یہاں ممکن نہیں البتہ چند مثالیں دی جا سکتی ہیں: چھتیس گڑھ کا کمار قبیلہ سات خیلوں پر مشتمل ہے جن کی ابتدا کے بارے میں

دلچسپ روایات ان قبائل میں پائی جاتی ہیں۔ ہندوستان کے خیل کی تنظیم میں ٹوٹم کا عقیدہ بھی موجود ہے۔ قبائلی سماج میں قبیلی برادری ایک وسیع تر سماجی تنظیم ہوتی ہے جس کے تحت کئی خیل ہوتے ہیں۔ عادل آباد کے راج گونڈ ایک قبیلی برادری ہیں جس کے تحت متعدد آزاد خیل ہوتے ہیں۔ قبائلی سماج کی ایک اور اہم قسم دوشاخی تنظیم کہلاتی ہے جس کو قبیلی برادری یا صرف خیلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ عام طور سے دوشاخی تنظیمیں خارج ازدواجی ہوتی ہیں لیکن جنوبی ہند کے ٹوڈا قبائل اس عام اصول سے مستثنیٰ ہیں اس لیے کہ ان میں داخلی ازدواجی طریقہ پایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر جی۔ایس گھوریے (G.S. Ghurye) کا خیال ہے کہ جنوبی ہند میں کسی زمانہ میں دہری تنظیم رہی ہوگی جس کے نتیجہ کے طور پر داخلی ازدواجی اور خارجی ازدواجی دونوں طریقوں کا وجود عمل میں آیا۔ اسی طرح ہندوستان کے سب سے بڑے قبائل یعنی گونڈ میں خیلی تنظیم کے مختلف طریقے پائے جاتے ہیں۔ چونکہ یہ قبائل وسط ہند کے مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں اس لیے جغرافیائی اور علاقائی فرق کی بناء پر ان کی سماجی تنظیم بھی مختلف مقامات پر ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہے۔ یہی حال ہندوستان کے دوسرے بڑے قبائل کا بھی ہے۔ بہرحال خیل ہندوستان کے قبائلی سماج کی ایک اہم اکائی ہے جو ماضی قریب تک سماجی ہم آہنگی، استحکام اور تحفظ کے فرائض انجام دیتی رہی ہے۔ اور دُنیا کے دوسرے ممالک کی طرح جیسے جیسے ہندوستانی سماج بھی تبدیلی کے منازل طے کر رہا ہے اسی تناسب سے خیل کی تنظیم بھی آہستہ آہستہ عام معاشرتی دھارے میں ضم ہوتی جارہی ہے۔

چھٹا باب

معیشت

(ECONOMY)

غذا انسان کی بنیادی احتیاجات میں سے ایک ہے۔ اس کے بغیر انسان کی بقا ممکن نہیں۔ یہ ایک فطری احتیاج ہے جس کی تکمیل کے لیے کوشش اور جدوجہد ایک قدرتی اور جبلّی تقاضہ ہے جس کا تعلق انسانی ارتقاء کے کسی خاص دور سے نہیں۔ البتہ غذا کی اقسام، اس کے عادات اور تیاری کے طریقوں کا انحصار ارتقاء کی کسی خاص منزل یا تمدن کے معیار پر ہوتا ہے۔ غذا کی عدم موجودگی سے انسانی جسم میں جو تکلیف اور طلب پیدا ہوتی ہے اسے بھوک کہتے ہیں اور بھوک کے اسی جذبہ کی تکمیل کے لیے ہر قسم کی مناسب اور نامناسب کوششیں کرتا رہا ہے جس سے ہر زبان کا ادب بھرا پڑا ہے۔ غذا کے ساتھ ہی مکان اور لباس کی احتیاجات بھی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دنیا میں سیکڑوں قسم کی غذائیں ہزارہا طریقوں سے تیار کی جاتی ہیں۔ اسی طرح ہزاروں اور لاکھوں قسم کے مکانات بنائے جاتے ہیں اور دنیا کے ہر حصہ میں مختلف قسم کے لباس استعمال کیے جاتے ہیں۔ غذا، مکان اور لباس کی بنیادی احتیاجات کی تکمیل کے دوران آرام اور آسائش کی لاتعداد ذیلی احتیاجات بھی پیدا ہوتی گئیں جن میں مسلسل اور لامتناہی اضافہ جاری ہے۔ ان تمام ضروریات کی تکمیل کے لیے انسانی عمل اور برتاؤ کے دائرہ کو معاشی جدوجہد کا نام دیا گیا ہے۔ اور اس سے پیدا شدہ نظام زندگی کو معیشت کہا جاتا ہے۔

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ بنیادی احتیاجات میں سب سے زیادہ اہم غذا کا مسئلہ ہے جس کے حصول کے لیے ہر تمدن کا انسان مسلسل کوشاں ہے۔ آج دنیا میں دولت کی فراوانی اور پیدائش دولت کے وسائل میں بے پناہ ترقی کے باوجود بھی یہ مسئلہ اتنا ہی اہم اور بنیادی ہے جتنا کہ

آج سے ہزار ہا سال پہلے کی خام تمدّنی یا غیر متمدّن دُنیا میں تھا۔ انسانی ارتقاء کی تاریخ پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ ابتداء میں انسان نے غذا جمع کرنے یا بٹورنے کا طریقہ اختیار کیا۔ ہم جانتے ہیں کہ انسان کے ماسوا تمام دوسرے حیوانات عام طور سے قدرتی طور پر پیدا شدہ غذائی اشیاء کو راست طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض ایسے جانور بھی پائے جاتے ہیں جو قدرت سے حاصل شدہ اشیاء کو بیک وقت استعمال یا خرچ نہیں کر ڈالتے بلکہ ان میں بھی محفوظ کرنے اور جمع کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر چیونٹیاں برسات سے پہلے ممکنہ حد تک حاصل شدہ اناج محفوظ کر لیتی ہیں تاکہ بارش کے دوران وہ بعد میں استعمال کر سکیں۔ اسی طرح شہد کی مکھیاں شہد جمع کرتی ہیں جو ایک اعتبار سے غذا کی ایک تبدیل شدہ اور متمدن صورت بھی کہی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ اور اسی قسم کی چند مثالوں سے قطع نظر عام طور سے تمام حیوانات غذائی اشیاء کے راست صرف پر اکتفاء کر لیتے ہیں خواہ اس کا انحصار گوشت اور مچھلی پر ہو یا پھلوں پر۔

غذا، کپڑا اور مکان انسان کی ابتدائی احتیاجات ہیں جو اس کے انفرادی اور اجتماعی بقاء کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے حصول کا انحصار تین عوامل پر ہوتا ہے:

(1) قدرتی ماحول۔

(2) تمدن۔

(3) آبادی۔

وہ لوگ جو غذا جمع کرتے ہیں مثلاً جڑیں، پھل، بیج وغیرہ وہ راست طور سے قدرتی ماحول سے اپنی ضروریات کی ان اشیاء کو حاصل کرتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو پودے لگانا، کھیتی کرنا، فصل کاٹنا یا جانوروں کی پرورش کے فن سے واقف ہوتے ہیں نیز ساتھ ہی ساتھ غذا پکانا بھی جانتے ہیں، ایسے لوگ راست طور سے قدرتی ماحول ہی پر انحصار نہیں رکھتے بلکہ اس ماحول سے حاصل شدہ چیزوں کو اپنی ضروریات اور ذوق کے مطابق تبدیل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ جیسے جیسے غذائی پیداوار کے طریقوں اور اس کے فن میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اسی رفتار سے انسان اپنی بنیادی ضروریات کی چیزیں وافر مقدار میں پیدا کرتا ہے۔ اور اپنے انفرادی اور اجتماعی زندگی کی بہتر ضمانت فراہم کر سکتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر ایک طرف تو بھوک کا مسئلہ بڑی حد تک قابو میں آجاتا ہے اور دوسری طرف معاشرہ کی توسیع کے امکانات بڑھتے جاتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قدرتی وسائل کا انسانی غذا اور دیگر احتیاجات کی فراہمی سے

راست تعلق ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سماج جتنا سادہ ہوتا ہے اسی تناسب سے اس کی احتیاجات کا قریبی اور گہرا تعلق قدرتی ماحول سے ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے کوئی سماج اور اس کا تمدن ارتقار کی منزلیں طے کرتا جاتا ہے اسے اپنے ماحول پر زیادہ سے زیادہ قابو حاصل ہوتا جاتا ہے۔ چنانچہ آج کی متمدن دُنیا میں سائنس نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ پیدائش دولت کے معاملہ میں انسان نے قدرتی ماحول کے آہنی پنجہ کو بڑی حد تک اپنے شکنجہ میں جکڑ لیا ہے۔ مثال کے طور پر ریگستانوں میں پھل دار درخت اور باغ لگائے جانے لگے ہیں۔ انتہائی سرد ممالک میں گرم مکان اور دفاتر تعمیر ہو گئے ہیں، انتہائی گرم علاقوں میں ایئرکنڈیشنڈ مکانات اور ایئرکنڈیشنڈ گاڑیاں موجود ہیں مختلف قسم کے پھل اور غلے ایسے علاقوں میں پیدا کیے جانے لگے ہیں جہاں ان کا کوئی نام بھی نہیں جانتا تھا۔ یہ سب اس لیے ممکن ہوسکا کہ انسان نے اپنے روز افزوں عملی اضافہ اور تجربہ کی مدد سے قدرتی ماحول پر قابو پالیا ہے۔ گویا انسانی احتیاجات کے جغرافیائی تعین کا پُرانا نظریہ اب اتنا زیادہ قابلِ قبول نہیں رہا۔ وسائل حمل ونقل نے اس دشواری کو اور بھی کم کردیا ہے کیونکہ دُور دراز ممالک کی پیداشدہ چیزیں کم سے کم وقت میں دُنیا کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک منتقل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ اختیار اور سہولتیں صرف متمدن دُنیا کا حصہ ہیں اور جہاں تک قبائلی سماج کا تعلق ہے اب بھی وہ بڑی حد تک اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے قدرت اور ماحول پر راست طور سے انحصار رکھتے ہیں۔

جغرافیہ دانوں اور ماہرین انسانیات نے قدرتی وسائل اور انسانی بود و باش کے طریقوں کے پیشِ نظر اس خطۂ ارض کو حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) صحرا یا ریگستان

(2) منطقۂ حارّہ کے جنگلات

(3) بحیرۂ روم کی آب و ہوا کے جنگلات

(4) معتدل جنگلات

(5) شمالی علاقوں کے جنگلات

(6) قطبین اور ٹنڈرا کے خطے

(7) گھانس کے میدان

(8) پہاڑی علاقے

(1) صحرا یا ریگستان

ایسے علاقے جہاں بارش 0 انچ تا 15 انچ سالانہ ہوتی ہے اور جو بے آب وگیاہ ہوتا ہے وہاں زندگی کی نمو کے امکانات بہت محدود ہوتے ہیں۔ نتیجتہً ایسے ریگستانی علاقوں میں جانور اور انسان بہت کم پائے جاتے ہیں۔ پانی کی قلّت بھی اس دشواری کا بڑا سبب ہوتی ہے البتہ ریگستانی علاقوں میں کہیں کہیں نخلستان پائے جاتے ہیں جہاں باغ اور جانوروں کی پرورش کے لیے چھوٹے چھوٹے ایسے میدانی علاقے ملتے ہیں جہاں کچھ لوگ بود و باش اختیار کر لیتے ہیں۔ بعض ریگستانوں میں پہاڑوں سے نکلنے والے دریا پانی پہنچاتے ہیں جس کی وجہ سے ایسے علاقوں میں انسانی زندگی اور تمدّن کے مواقع پیدا ہو جاتے ہیں چنانچہ امریکہ کے جنوب مغربی علاقہ میں پیبلو قبائل ایسے ہی ریگزاروں کے نخلستانی علاقوں میں آباد ہیں۔ یہی حال عرب کے بہت سے قبائل کا بھی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسے جغرافیائی ماحول میں عام طور سے صرف انتہائی قدیم قسم کی قبائلی زندگی پائی جاتی ہے جس میں شکار کرنے والے اور غذا جمع کرنے والے آدی باسی زیادہ تعداد میں ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ کے وسیع دوآبہ کے شوشون اور افریقہ کے بُشمن قبائل ایسے ہی صحراؤں میں آباد ہیں۔ ان قبائلیوں کا قدرتی ماحول تمدنی ترقی کے لیے سازگار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے علاقوں کی بستیاں موجودہ زمانہ تک بھی عام تمدنی ترقی سے بہت دُور ہیں۔

(2) منطقۂ حارّہ کے جنگلات

خط استوا کی دونوں طرف منطقۂ حارّہ میں انتہائی گرمی اور زبردست بارش کی وجہ سے گھنے جنگلات پائے جاتے ہیں۔ یہ جنگلات اتنے گھنے ہوتے ہیں کہ ان میں انسانوں اور جانوروں کا گزر بھی مشکل سے ہوتا ہے۔ تقریباً سال بھر ان علاقوں میں بارش ہوتی رہتی ہے جس کی وجہ سے درخت اور پودے انتہائی کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن تمدّن کی ترقّی کی وجہ سے انسانی ہاتھوں نے ان جنگلات کو کاٹ کر زراعت کے لیے انتہائی مفید بنا لیا ہے۔ کیونکہ بارش کی کثرت اور زمین کی زرخیزی گنّے، چاول، اور ربر کی کاشت کے لیے انتہائی سازگار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس خطہ میں باوجود دیگر دشواریوں کے انسانی آبادی کی کثرت پائی جاتی ہے۔ انڈونیشیا، ملیشیا، سنگاپور، برما، آمیزن، کانگو وغیرہ کے علاقے اسی آب و ہوا کے خطّہ میں شامل ہیں۔ اور ان تمام علاقوں میں قبائلی سماج کی خاصی بڑی بڑی آبادیاں پھیلی ہوئی ہیں۔

(3) بحیرۂ روم کی آب و ہوا کے جنگلات

ریگستانوں اور سمندر سے متّصل معتدل آب و ہوائے خطّوں میں ایسے علاقے پائے جاتے ہیں جہاں بارش بہت شدید نہیں ہوتی ۔ سردی بھی زیادہ نہیں پڑتی اور گرمی کا موسم خشک اور معتدل ہوتا ہے ۔اس قسم کی آب و ہوا کو بحیرۂ روم کی آب و ہوا کہا جاتا ہے ۔جہاں مختلف قسم کے پھل پائے جاتے ہیں ۔چونکہ موسم معتدل ہوتا ہے اس لیے جانوروں اور شکار کی بھی بہتات ہوتی ہے ۔بحیرۂ روم کے خطّوں میں جہاں جنوبی یورپ میں متمدن معاشرے پائے جاتے ہیں وہاں کیلیفورنیا جیسے علاقوں میں قبائلی زندگی کی بھی کمی نہیں ۔ ایسے علاقوں کے قبائل اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے بہت زیادہ دشواریوں سے بڑی حد تک محفوظ رہتے ہیں لیکن پھر بھی متمدن علاقوں سے پہاڑی یا ریگستانی فصل کی بناء پر قبائلی زندگی اب بھی باقی ہے ۔

(4) معتدل جنگلات

یہ جنگلات ان علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں نہ تو بارش بہت زیادہ ہوتی ہے اور نہ بہت کم جس کی وجہ سے سال تمام سبزہ پایا جاتا ہے ۔ اور درختوں اور پھلوں کی بہتاب ہوتی ہے ۔ شکار بھی کثرت سے موجود ہوتا ہے ۔سخت محنت کے بغیر ان جنگلات کو کاشت اور باغبانی کے قابل بنانا آسان نہیں ہوتا ۔ ہندوستان اور اس قسم کی آب و ہوا کے دیگر ممالک اسی خطّہ میں شامل ہیں جہاں زندگی کی بقا کے لیے نسبتاً زیادہ سہولتیں موجود ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ معتدل جنگلات کے ایشیائی اور افریقی ممالک میں دُنیا کی تقریباً آدھی آبادی رہتی ہے ۔

(5) شمالی علاقوں کے جنگلات

یہ جنگلات منطقۂ باردہ (Arctic) کے اطراف پھیلے ہوئے ہیں ۔یہاں سردی کا موسم بہت طویل اور گرمیاں مختصر ہوتی ہیں ۔ برفباری کی وجہ سے ان جنگلات کے درختوں میں بڑے بڑے پتے نہیں پائے جاتے بلکہ اس کی بجائے نوکیلی پتّیاں ہوتی ہیں ۔ یہاں جانوروں کے جسم پر گھنے پشم پائے جاتے ہیں ۔برف کی وجہ سے باغبانی ناممکن ہوتی ہے البتہ کہیں کہیں شکار کے لیے جانور مل جاتے ہیں ۔یورپ کے شمال اور کناڈا کے شمال مغربی علاقوں نیز گرین لینڈ میں کہیں کہیں قبائلی بستیاں ملتی ہیں ۔

(6) قطبین اور ٹنڈرا کے خطّے

منطقہ باردہ اور انٹارٹیکا کے علاقے یا تو برف سے ڈھکے ہوئے ہوتے ہیں یا پھر بالکل بنجر ہوتے ہیں ۔ البتہ بعض علاقوں میں چھوٹی چھوٹی جھاڑیاں اور گھاس پائی جاتی ہے لیکن خطّۂ ارض

کے اس وسیع علاقہ میں بمشکل ایک لاکھ سے کم افراد آباد ہیں۔ بالفاظ دیگر دُنیا کی آبادی کے (0.025) فی صد لوگ ان علاقوں میں زندگی گذار رہے ہیں جس میں اسکیمو (Eskimo) اور سائبیریا کے قبائل قابلِ ذکر ہیں۔

(7) گھاس کے میدان

منطقۂ معتدلہ میں پریریز (Prairies) اور اسٹپس (steppes) کے بڑے بڑے گھاس کے میدان پائے جاتے ہیں۔ ان علاقوں میں چھوٹے اور بڑے ہر قسم کے شکار ملتے ہیں قبائلی لوگ وسائل حمل ونقل کی کمی کے باعث ان میدانوں میں شکاری اور باغبان کی حیثیت سے زندگی گزارتے ہیں۔ اس خطّے کی مشہور مثالوں میں شمالی امریکہ کے پلین انڈین، (Plain Indians) ترکستان کے کرغی (Kirghiz)، ایشیا کے منگول (Mongols) اور مشرقی افریقہ کے ماسائی (Masai) مشہور ہیں۔

(8) پہاڑی علاقے

پہاڑی علاقے تقریباً ہر منطقہ میں پائے جاتے ہیں جن میں مختلف قسم کے سماج اور تمدّن ملتے ہیں۔ پہاڑی علاقوں کی حمل ونقل کی دشواریوں کے باوجود قبائلی لوگ کافی تعداد میں ان ہی دور افتادہ اور دشوار گذار ماحول میں زندگی گذارتے ہیں۔ پہاڑی قبائل میں پیرو (Peru) کے انکا (Incas) قبیلے خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں جنھیں اس قسم کی نمایندہ مثال کہا جاسکتا ہے۔

قبل اس کے کہ قبائلی سماج کی مختلف قسم کی معیشتوں کا علاحدہ علاحدہ جائزہ لیا جائے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان اصطلاحات کا استعمال بڑی حد تک اضافی اہمیت کا حامل ہے مثلاً جب کسی قبائلی سماج کی معیشت کو غذا جمع کرنے، شکار کرنے، باغبانی کرنے یا زراعت سے منسوب کیا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ متعلّقہ قبیلہ میں صرف غذا جمع کرنے یا صرف زراعت ہی کا وجود ہوتا ہے بلکہ سماجی ارتقار کی مختلف منزلوں سے جیسے جیسے انسانی معاشرہ گذرتا رہا ہے نئی نئی معاشی جدوجہد کا اضافہ ہوتا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سابقہ اور دیگر طریقے بالکل ترک کر دیے گئے۔ مثلاً زرعی معیشت میں بھی باغبانی، جانور پالنے اور غذا جمع کرنے کے طریقے ملتے ہیں۔ چنانچہ آج کی متمدن دُنیا بھی اس سے مستثنٰے نہیں۔ موجودہ سماج میں جدید پیدایش دولت کے طریقوں کے ہوتے ہوئے شکار، باغبانی، زراعت وغیرہ سب کے نمونے موجود ہیں۔ سہولت کی خاطر جب کسی قبائلی معیشت کو غذا جمع کرنے والی یا زرعی کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ

ہوتا ہے کہ ایسی معیشت میں غذا جمع کرنے یا زراعت کا زیادہ رواج ہے اور پیدایش دولت کا یہ طریقہ دوسرے ذیلی طریقوں پر زیادہ حاوی ہے۔ اسی لیے ان اصطلاحات کو اضافی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بہرحال قبائلی سماج میں غذا کی فراہمی کے تعلق سے معیشت کے جو مختلف طریقے پائے جاتے ہیں ان کو حسب ذیل قسموں میں بانٹا جا سکتا ہے:

(1) غذا جمع کرنے والے قبائل۔

(2) شکار کرنے والے قبائل۔

(3) باغبانی کرنے والے قبائل۔

(4) ابتدائی زراعت۔

(5) چرواہی دور۔

(1) غذا جمع کرنے والے قبائل

غذا بٹورنا یا جمع کرنا غذا کے حصول کا سب سے قدیم ترین غیر ترقی یافتہ طریقہ ہے۔ اس کی ابتدائی ترین صورت میں کسی قسم کے آلات یا اوزار کی ضرورت نہ تھی۔ اور آدمی محض اپنے ہاتھوں کی مدد سے مختلف قسم کے پھل توڑتا اور کھاتا تھا۔ اس ابتدائی شکل میں وہ دوسرے جانوروں سے زیادہ مختلف نہ تھا۔ چنانچہ انسان کے قبیل کے دوسرے انسان نما حیوان بھی یہ طریقہ استعمال کرتے تھے۔ بندر اور چمپانزی بھی اپنے ہاتھوں سے پھل توڑتے اور کھاتے ہیں۔ لیکن انسان چونکہ تمدن ساز ہے اس لیے اس کا یہ بھدا طریقہ تادیر قایم نہ رہ سکا اور آہستہ آہستہ غذا حاصل کرنے کے طریقوں میں تبدیلیاں اور اضافے ہوتے گئے۔ اس کے باوجود آج بھی ایسے بہت سے قبائل پائے جاتے ہیں جن کی معیشت غذا جمع کرنے کے مرحلہ سے آگے نہیں بڑھ سکی ہے۔ اور وہ درختوں کے پھلوں، بیروں اور بعض پودوں کی جڑوں پر گذارہ کرتے ہیں۔ اس قبیل کے بعض گروہ کیڑوں مکوڑوں اور چھوٹے جانوروں کا گوشت بھی کھاتے ہیں اس کی بہترین مثالیں تسمانیہ کے قبائل، سیمانگ، انڈمان کے قبائل، افریقہ کے پگمی اور بشمن اور امریکہ کے شوشون وغیرہ ہیں۔ امریکہ کے شوشون قبائل پودوں کی جڑیں کھاتے ہیں اور اس کے حصول کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے غذا جمع کرنے والے قبائل جانوروں کا گوشت بھی کھاتے ہیں۔ چنانچہ ہرن، پہاڑی بکریاں اور بھیڑوں کا وہ پیچھا کرتے ہیں اور جو شکاری تیز ہوتے ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کے پاس شکار کرنے کا کوئی اوزار نہیں

ہوتا اس لیے بعض اوقات کئی کئی دن تک انھیں جانوروں کا پیچھا کرنا پڑتا ہے لیکن بھوک اور گوشت کی رغبت انہیں اپنی جہد مسلسل پر اکسائے رکھتی ہے تا آنکہ وہ کامیاب ہوجائیں۔

غذا جمع کرنے والے قبائل کی ایک خصوصیت ان کی نیم خانہ بدوش (ceminomadic) زندگی ہے۔ کیونکہ ایک ہی مقام پر کسی گروہ کی ضرورت کے مطابق غذا کا مل جانا یقینی نہیں ہوتا۔ دیگر یہ کہ غذا کا قدرتی ذخیرہ بھی محدود ہوتا ہے۔ اس لیے ایسے قبائل کے لیے یہ لازمی ہوتا ہے کہ وہ غذا کی تلاش میں ایسے مقامات کو منتقل ہوتے رہیں جہاں اس کی فراہمی ممکن ہو۔ اس دشواری کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انھیں مستقل بود و باش اور تمدن کی ترقی کا موقعہ نہیں ملتا۔ اس کے باوجود ان کی نقل و حرکت وسیع مگر جانے بوجھے خطوں تک ہی محدود رہتی ہے۔ کیونکہ ایسے علاقوں کے بارے میں ان کی معلومات وسیع ہوتے ہیں۔ اور وہ جانتے ہیں کہ کن جگہوں پر غذا اور پانی کی فراہمی کے امکانات زیادہ ہیں۔ اگر وہ ایسے علاقوں کی طرف نکل جائیں جہاں کے بارے میں انھیں معلومات نہ ہوں تو نت نئی دشواریوں کا اندیشہ رہتا ہے۔ چونکہ ایسے تمام علاقوں میں جہاں کہ غذا کی فراہمی کے وافر امکانات ہوتے ہیں کچھ نہ کچھ انسانی بستیاں موجود ہوتی ہیں اس لیے عام طور سے قبائلی لوگ بھی خاص خاص خطوں کو اپنی ملکیت یا اپنا علاقہ سمجھنے لگتے ہیں۔ انسانی زندگی کی یہ ایک آفاقی خصوصیت ہے کہ اس میں ملکیت کا تصور ہر جگہ اور ہر زمانہ میں پایا جاتا رہا ہے۔ اور یہ تصور انسانی معیشت کی اساس رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر گروہ خانہ بدوشی کی حالت میں بھی اپنے علاقہ اور حدود سے باہر نہیں نکلتا تاکہ دوسرے گروہ سے تصادم اور ٹکراؤ نہ ہونے پائے۔ جب کبھی ایسا ہوجاتا ہے تو اس کے بھیانک نتائج دونوں گروہوں پر پڑتے ہیں۔ چونکہ قبائلی سماج ایسے علاقوں میں آباد ہوتے ہیں جہاں گنجان بستیوں کا سوال نہیں پیدا ہوتا، زمین کی قلت بھی نہیں ہوتی، اور خود قبائلی آبادی نسبتاً بہت مختصر ہوتی ہے۔ اس لیے غذا جمع کرنے والے قبائل بھی بآسانی اپنی معیشت کے دائرہ کا بلاشرکت غیرے تعین کرلیتے ہیں۔ البتہ موجودہ زمانہ میں جب کہ آبادی بڑھتی جارہی ہے اور زمین کی قلت ایک بڑا مسئلہ بن گئی ہے، غذا جمع کرنے والے قبائل کے لیے بھی اپنی جدوجہد کا دائرہ تکلیف دہ حد تک محدود کرنا پڑ رہا ہے۔

(2) شکار کرنے والے قبائل

اس امر پر سب کو اتفاق ہے کہ غذا جمع کرنے یا بٹورنے کا طریقہ انسانی معیشت میں سب سے قدیم ہے۔ لیکن اس کے فوراً بعد دوسرا قدم اور بسا اوقات اس کے ساتھ ساتھ شکار

کا طریقہ بھی عام رہا ہے۔ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ ارتقار کے کس دور میں انسان نے گوشت خوری کی ابتدا کی۔ لیکن اتنا ضرور اندازہ لگایا گیا ہے کہ اس کا آغاز قدیم حجری دور میں ہو چکا تھا۔ شکار کرنے کے جو طریقے قدیم قبائل استعمال کرتے رہے ہیں ان میں لاٹھی، بھالے، تیر، جال، چاقو، اندھے گڑھے (Pit falls) اور زہر کا استعمال شامل ہیں۔ بہرحال شکار کا کوئی طریقہ بھی ہو اس میں حملہ کرنا اور دوسرے جانور یا شکار کو زیر کرنا شامل ہے۔ تیر اور کمان کا استعمال قدیم حجری دَور کے آخری زمانہ یا جدید حجری دَور کے ابتدائی زمانہ میں ہوا۔ اس سے پہلے نینڈرتال انسان (Neandertal man) لاٹھیاں، نوکیلے بھالے اور دستی کلہاڑیاں استعمال کرتا تھا۔

لیکن تیر اور کمان کی ایجاد کے بعد شکار کا یہ طریقہ اتنا موثر اور کامیاب ثابت ہوا کہ اسے بڑی تیزی کے ساتھ ساری دُنیا میں مقبولیت حاصل ہو گئی۔ شکار کو گھیر کر تیر اور کمان کی زد میں لانا شکار کا ایک فن بن چُکا تھا جسے بندوق اور رائفل کے شکار میں بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ مختلف قبائل میں لوگ بھیس بدل کر بھی شکار کرتے ہیں مثلاً افریقہ کے بشمن اپنے چہروں پر جانوروں کے خول چڑھا لیتے ہیں اور چھپ کر تیر اور کمان کی مدد سے شکار کرتے ہیں۔ اسی طرح امریکہ کے شین قبائل لمبی گھاس میں چھپ کر شکار کرتے ہیں۔ کرومینیون انسان (Cro-maynon man) نے اپنے شکار کیے ہوئے زخمی جانوروں کی تصویر کشی کی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ شکار کا طریقہ کس قدر قدیم ہے۔

مچھلیوں کا شکار بھی شکار کے زمرہ میں شامل ہے۔ اسکیمو (Eskimos) قبائل اور امریکہ کے شمال مغربی ساحل کے انڈین قبائل اس فن میں بہت ماہر ہیں۔ یہ وہیل مچھلی کا شکار انتہائی بہادری اور فنکارانہ مہارت سے کرتے ہیں۔ چنانچہ وہیل مچھلی کے شکار کے لیے قبائل کو بہت پیچیدہ اور وسیع پیمانہ پر کشتیوں، برچھوں، بھالوں کا انتظام کرنا پڑتا ہے۔ نیز افراد کے مابین ڈسپلن اور قیادت بھی اس مہم کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ شکار کے ان طریقوں میں قبائلی لوگ اپنی فنّی مہارت استعمال کرتے ہیں بلکہ ساتھ ساتھ جادو اور مافوق الفطرت قوتوں کی مدد کے بھی طالب ہوتے ہیں۔ الاسکا کے وہیل کلٹ (Whale cult) کے بارے میں لیانٹس (Lantis) نے جو تفصیلات بتلائی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ شکار بھی ایک بہت ہی پیچیدہ سماجی اور معاشی طریقۂ عمل ہے جس کا اثر بالآخر ان قبائل کی روزمرہ زندگی پر پڑتا ہے۔

(3) باغبانی کرنے والے قبائل

اندازہ لگایا گیا ہے کہ اس زمین پر انسانی زندگی تقریباً دس لاکھ سال پرانی ہے جس میں سے نو لاکھ سال انسان نے بحیثیت غذا جمع کرنے والے یا قدیم اور سادہ قسم کا شکار کرنے والے گروہ کی حیثیت سے زندگی گذاری۔ ان نو لاکھ برسوں میں انسانی معیشت دوسرے حیوانوں کے غذا حاصل کرنے کے طریقوں سے بہت زیادہ مختلف نہ تھی۔ لیکن گذشتہ ایک لاکھ سال میں جدید حجری دور سے انسان نے بڑی حد تک وحشی زندگی سے چھٹکارہ پا لیا ہے یہ وہ زمانہ ہے جب کہ انسان نے پودے لگانا اور جانور پالنا شروع کر دیا جس کے نتیجہ کے طور پر کاشتکاری اور گلہ بانی کی بنیاد پڑی۔ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ درخت اُگانے اور جانور پالنے کے دو طریقوں میں سے کس کی ابتداء پہلے ہوئی۔ البتہ یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ دونوں کا ارتقاء بہت ہی آہستہ آہستہ ہوا اور دُنیا کے مختلف ممالک میں اس کی رفتار مختلف اور تقدیم و تاخیر میں فرق رہا۔ ظاہر ہے کہ پودے اُگانا ہو یا جانور پالنا، اس کا مطلب یہی تھا کہ انسان ایسے پودوں اور جانوروں سے واقف ہو چکا تھا جو اس کے لیے مفید ہو سکتے ہیں اور غذا فراہم کر سکتے ہیں۔ البتہ بعض ایسے جانور مثلاً کتے بھی انسان نے پالے جو اگرچہ کہ راست طور سے انسان کے لیے مفید مطلب نہ تھے لیکن اس کے تحفظ، رہنمائی اور غذا کی فراہمی میں بہت زیادہ مددگار ثابت ہوئے۔

جہاں تک پودے اُگانے کا تعلق ہے۔ اس ضمن میں ابتداء میں انسان کو کافی دشواریاں پیش آئی ہوں گی اور پودوں کی کاشت کے مختلف مراحل سے گذرنا پڑا ہوگا جس میں دو مرحلے بہت اہم تھے: (۱) پہلا مرحلہ تو یہ تھا کہ پودوں کی کاشت کے وقت آس پاس سے ایسی گھاس اور پودوں کو نکال پھینکا جائے جو لگائے ہوئے پودوں کی نشوونما پر منفی اثر ڈالتے ہیں۔ (2) بظاہر آج ہمیں یہ بات بہت آسان معلوم ہوتی ہے لیکن اس کے پس پردہ ابتدائی انسان کو علم اور تجربہ کی جن منزلوں سے گذرنا پڑا ہوگا وہ آج کی کسی دریافت اور ایجاد سے کم اہم نہیں ہے۔ پودے اگانے کی یہی معلومات بعد میں کاشت کا سبب بن گئیں۔ جس کے نتیجہ کے طور پر زرعی معیشت کی بُنیاد پڑی۔ اور انسانی تمدّن اس کے بعد سے تیز رفتار سے ترقّی کرتا گیا۔ خواہ پودوں کی کاشت ہو یا بعد کے مرحلہ میں زراعت، اس کے لیے دور اندیشی، علم، تجربہ اور پلاننگ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی معنوں میں زراعت کی ابتداء بہت بعد میں ہوئی۔ چنانچہ امریکہ میں یورپی اقوام کی آمد سے پہلے بیشتر قبائل غذا جمع کرنے والے یا شکار کرنے والے تھے۔ البتہ بعض

قبائل میں باغبانی اور ابتدائی کاشت کی شروعات ہو چکی تھی۔

(4) ابتدائی زراعت

جیساکہ اُوپر کہا جا چکا ہے انسان کی دس لاکھ سالہ تاریخ میں زراعت کا پتہ صرف گذشتہ ایک لاکھ سال میں ملتا ہے۔ اس میں بھی ابتدائی زمانہ پودے لگانے کی حد تک محدود تھا۔ البتہ جدید حجری دَور کی ابتداء کے بعد سے ابتدائی زراعت کا زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی زراعت سے مُراد کاشت کا وہ طریقہ ہے جس میں ہل استعمال کیا جاتا ہے۔ اور ہل کا استعمال نسبتاً جدید ہے۔ مثال کے طور پر یورپی اقوام کی آمد سے پہلے امریکی انڈین ہل کے استعمال سے ناواقف تھے۔ پُرانی دُنیا کے انتہائی کناروں کے علاقہ میں پندرھویں صدی سے پہلے صرف غذا جمع کرنے والے اور شکار کرنے والے قبائل پائے جاتے تھے۔ سائبیریا کے اس پار سیمویڈ (Samoyed) اور یوکاگھیر (Yukaghir) قبائل شکار پر گذارہ کرتے تھے یہی حال شمال مشرقی ساحل کے گلیاک (Gilyak) قبائل کا تھا۔ سارے افریقہ میں قبائل جانور پالتے تھے۔ اسی طرح انڈونیشیا کے قبائل باغبانی کرتے تھے۔ البتہ پُرانی دُنیا میں بحیرہ روم اور شمالی افریقہ یعنی مصر اور ہندوستان میں کاشتکاری کی تاریخ کافی پُرانی ہے۔ چین اور ہند چین میں بھی کہیں کہیں زراعت ہوتی تھی۔ پُرانی دُنیا میں جن غلّوں کی کاشت کی جاتی تھی ان میں گیہوں، رائی، جو، باجرہ، جوار قابلِ ذکر ہیں۔ پُرانی دُنیا میں بیشتر پودوں کی ابتدائی کاشت مشرقِ قریب میں شروع ہوئی۔ ماہرین کا خیال ہے کہ آج سے پندرہ بیس ہزار سال پہلے کامیاب کاشت کی ابتداء ایران میں ہوئی۔ ایسے علاقے جہاں گھنے جنگلات پائے جاتے ہیں وہاں کاشت کی ابتداء نسبتاً دشوار تھی کیونکہ جنگلات کو صاف کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن میدانی علاقوں میں جہاں پانی کی فراہمی بھی ممکن ہو کاشت کے لیے زیادہ آسانیاں تھیں کاشت کی سب سے ابتدائی شکلوں میں زمین کو نوکیلی لکڑیوں سے کھود کر بیج بونے کا طریقہ تھا جسے (Hoecultivation) کہتے ہیں۔ کیونکہ ایسے قبائل یا ابتدائی انسانی گروہوں کے پاس ہل نہ تھے۔

جہاں تک کہ چاول کی کاشت کا تعلّق ہے اس کی ابتداء غالباً ہندوستان میں آج سے تین ہزار سال پہلے ہوئی۔ اس کے بعد چاول کی کاشت چین، جنوب مشرقی ایشیا اور مغربی انڈونیشیا میں پھیلی۔ چاول کی کاشت کے لیے بہت زیادہ پانی اور آبپاشی کی ضرورت ہوتی ہے نیز اس کی کاشت کے لیے زیادہ مزدور اور محنت بھی درکار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چاول کی کاشت تمدن

کے ایک خاص معیار تک ترقی کے بعد ہی ممکن ہوسکی۔ پُرانی دُنیا میں وہ علاقے جہاں چاول کی کاشت بڑی تعداد میں ہوتی ہے گنجان آبادی والے علاقے ہیں۔ ایسی فصلیں جن کی کاشت کے لیے آبپاشی کی ضرورت ہوتی ہے پیچیدہ تمدن رکھتے ہیں کیونکہ اس قسم کی کاشت کے علاقے متعین اور آبپاشی نظام کو بہت ہی باقاعدہ اور منظّم ہونا پڑتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آبپاشی کی کاشت ایک خاص تمدن پیدا کرتی ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی تمدّن کا جو بھی سرمایہ ہم تک پہنچا ہے اس کا بڑا حصّہ زرعی معیشت اور زرعی سماجی نظام کی پیداوار ہے۔ اس انسانیاتی حقیقت کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ معیشت خواہ زرعی ہو کہ صنعتی یا کوئی اور، محض اشیاء مایحتاج کی پیدا آوری کا نظام نہیں ہوتی بلکہ ہر معیشت اپنے اطراف ایک ثقافت پیدا کرلیتی ہے جو پوری اجتماعی زندگی پر حاوی ہوتی ہے اس معیشت اور تمدّن کو ایک دوسرے سے الگ کرکے سمجھا نہیں جا سکتا۔

(5) پَرواہی معیشت

مختلف جغرافیائی حالات میں معیشت کی الگ الگ شکلیں پائی جاتی ہیں۔ بعض علاقے باغبانی کے لیے موزوں ہوتے ہیں اور بعض جنگلات میں پھلوں کی کثرت ہوتی ہے۔ زرخیز میدانوں میں زراعت کی جاسکتی ہے تو گھاس کے میدانوں میں جانوروں کی پرورش اور گلہ بانی کے لیے وسیع مواقع ہوتے ہیں۔ ان ہی قدرتی سہولتوں کے پیشِ نظر انسانی گروہوں نے مختلف حالات میں معیشت کی جُداجُدا شکلیں اختیار کیں۔ پرواہی معیشت خام تمدنی سماج کا ایک اہم ذریعہ رہی ہے۔ سماجی ارتقاء کے ابتدائی ادوار ہی سے انسان نے جانور پالنے شروع کردیے تھے۔ یوں تو جانوروں کو پالنے سے بہت سے فوائد حاصل ہوتے ہیں لیکن ہمیشہ انسان نے فائدہ ہی کے لیے جانور نہیں پالے۔ چنانچہ آج بھی ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں لوگ محض شوقیہ یا تفریح کی خاطر بھی جانور پالتے ہیں۔ مثال کے طور پر بلی، بے شمار کتّے اور مختلف قسم کے پرندوں کے پالنے کا جو رواج ہے اس کے پس پردہ محض معاشی محرکات نہیں ہیں لیکن یہاں جانوروں کے پالنے کے اس پہلو سے بحث مقصود نہیں۔ معاشی اعتبار سے جانوروں کے پالنے کے حسب ذیل فائدے ہیں۔

(1) جانوروں کا گوشت غذا کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

(2) ان کی کھالیں استعمال کی جاتی ہیں۔

(3) جانوروں کے بال یا اون کپڑا بُننے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔
(4) جانوروں کا دودھ غذا کا ایک اہم جزو ہے۔
(5) جانور باربرداری کے لیے مفید ہوتے ہیں۔
(6) بعض جانوروں پر سواری بھی کی جاسکتی ہے۔
گویا جانوروں سے مختلف قسم کے فائدے اُٹھائے جاسکتے ہیں اور اُٹھائے جاتے رہے ہیں۔

معیشت کے دوسرے طریقوں کی طرح چرواہی معیشت بھی قدرتی ماحول سے مطابقت کا ایک اہم ذریعہ رہی ہے جنگلوں میں رہنے والے چرواہے نہیں بن سکتے۔ اسی طرح گھاس کے میدانوں اور ریگستانوں میں رہنے والے باغبانی نہیں کرسکتے۔ جہاں جیسے قدرتی حالات اور ماحولیاتی سہولتیں مہیّا ہوتی ہیں ان ہی کے اعتبار سے انسان اپنی معیشت ترتیب دیتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس خطّۂ ارض پر جہاں بھی انسانی احتیاجات کی تکمیل کے امکانات نظر آتے ہیں۔ وہاں انسانی گروہوں نے حالات کی مناسبت سے اپنی معیشت بنائی ہے۔ ابتدا میں گھاس کے میدانوں میں انسان نے غذا جمع کرنے یا شکار کرنے پر اکتفا کیا ہوگا لیکن جب اس کے تمدّن نے کسی قدر ترقی کی تو وہ جانوروں کے پالنے کا فن سیکھ گیا۔

چرواہی معیشت اصل میں ایشیائی اور افریقی معاشی کومپلکس (complex) رہی ہے افریقہ کے صحرائے اعظم میں نیز مشرقی جزیرہ نمائے عرب میں اونٹ اور گھوڑے قبائلی معیشت کا اہم جُز رہے ہیں۔ سوڈان اور مشرقی افریقہ میں بھی یہ جانور پالے جاتے ہیں۔ اسی طرح انتہائی جنوب میں Hottentot اور Herero قبائل بھی مویشی پالتے ہیں۔ ایشیا کے اسٹیپ کے میدانوں میں بحرکیسپین سے لے کر چین تک اور ہمالیہ سے لے کر آرکٹک تک بے شمار چرواہی قبائل پائے جاتے ہیں جن میں Kazak، Finns، Kalunck، Altai، Tatar اور منگول شامل ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے قبائل ہیں جو رین ڈیر (Reindear) پالتے ہیں۔

نئی دُنیا میں اسپینیوں کی آمد کے بعد Navajo قبائل نے بھیڑیں پالنا سیکھ لیا ہے اسی طرح جنوبی میدانوں کے کومانچے بھی جانور پالتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہزاروں کی تعداد میں گھوڑے پالتے ہیں لیکن نہ تو اس کا گوشت کھاتے ہیں اور نہ ہی دودھ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ گھوڑے صرف سواری اور تجارت کے لیے پالے جاتے ہیں۔

انسانی ارتقا کی تاریخ میں جانور پالنے کا رواج بہت بعد میں شروع ہوا۔ ابتدا میں شاید

انسان جانوروں سے دُور رہنے، انھیں مار بھگانے یا شکار کرنے کو زیادہ ترجیح دیتا رہا ہوگا۔ یہ بات غالباً جدید حجری دَور میں اس کے مشاہدہ اور تجربہ میں آئی کہ جانوروں پر قابو پانے کے لیے ان پر حملہ کرنے سے زیادہ انھیں پالنا آسان ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کو انسان نے اپنے مقاصد کے لیے مفید سمجھا آہستہ آہستہ انھیں پالنے لگا چنانچہ یہ بات مشہور ہے کہ عام حیوانات میں کتّا انسان کا سب سے پہلا دوست ہے۔ غالباً یہی وہ جانور ہے جو دُنیا کے ہر ملک میں پالا جاتا ہے۔ اس کے بعد گائے، بھینس، سور، یاک، اونٹ، گھوڑے، رینڈیر، بھیڑ، بکری، گدھے، مرغیاں، بطیں، کبوتر اور مور کا نمبر آتا ہے۔ ان مختلف جانوروں کے پالنے کے الگ الگ محرکات ہیں لیکن بیشتر کے اسباب معاشی ہیں۔

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ انسانی تمدن کا ارتقاء بڑی حد تک معاشی جد و جہد کا رہین منّت ہے۔ انسان کی معاشی جد و جہد کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس میں مادی اور غیر مادی دونوں قسم کی تخلیقات شریک ہیں۔ انسان نے آپسی تعاون کے میدان میں ہر قسم کی کوشش اور جد و جہد کا ایک مرتبہ اور اس کا ایک متناسب معاوضہ مقرر کر دیا ہے ہر مقصدی فعل جس کا تعلّق سماج سے ہوتا اس کی ایک قیمت مقرر ہے خواہ وہ کسی شاعر کا مشاعرہ میں کلام ہو یا پروفیسر کا لکچر یا سپاہی کی میدان جنگ میں خدمت۔ گویا انسانی اعمال اور جدّ و جہد کا پورا دائرہ معاشی اساس پر قایم ہے۔ اگرچہ کہ آج بھی ایسی بہت سی خدمات ہیں جن کو رضاکارانہ کہا جا سکتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی انسانی معیشت اتنی زیادہ ترقّی کر چکی ہے کہ اب وقت اور خدمت معاشی اکائیاں بن چکی ہیں۔ اسی لیے تمدّن، اور معیشت میں بہت گہرا تعلّق پایا جاتا ہے۔ اور جیسے جیسے سماج پیچیدہ ہوتا جا رہا ہے یہ تعلّق روز بروز زیادہ سے زیادہ اہم ہوتا جا رہا ہے۔ اوُپر کی بحث میں قبائلی سماج کی غذا حاصل کرنے کی مختلف معیشتوں کا جائزہ لیا گیا جس سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف حالات اور ارتقاء کی مختلف منزلوں میں معیشت کن مراحل سے گذاری لیکن ظاہر ہے کہ غذا ہی انسانی معیشت کا واحد عنصر نہیں ہے اگرچہ کہ یہ بلا شبہ سب سے زیادہ اہم عنصر ہے۔ سادہ معیشت کے دوسرے اہم اجزا کپڑا مکان اور استعمال کی دیگر چھوٹی موٹی ترفتی اشیاء ہیں۔

متمدّن دُنیا نے آج فلک بوس عمارتیں بنائی ہیں لیکن اس کی ابتداء بہر حال ان ہی مراحل سے گذری ہے جن میں آج بھی بعض قبائل پائے جاتے ہیں۔ بارش، دھوپ اور سردی سے بچاؤ انسانی صحت کے لیے لازمی ہے۔ اور ابتدائی دَور میں انسان نے اپنی اس ضرورت کی تکمیل

غاروں میں گذر بسر کے ذریعہ کی لیکن ظاہر ہے کہ ہر جگہ غاروں کا وجود خارج از بحث ہے کیونکہ اس کے امکانات صرف پہاڑوں اور وادیوں میں پائے جاتے ہیں جہاں قدرتی طور پر سایہ دار گوشے اور غار ملتے ہیں جنھیں اپنی ضرورت کے اعتبار سے انسان نے صاف کیا ہوگا اور وسعت دی ہوگی لیکن میدانی علاقوں میں یہ سہولتیں موجود نہ تھیں اس لیے جھونپڑیوں کی تعمیر کی۔ ابتدا میں انسان دیوار بنانے کے فن سے واقف نہ تھا اس لیے مٹی کے تودے یا پتھروں یا مینڈوں کے اوپر بڑے بڑے پتے اور لکڑی یا بانس کی مدد سے چھت کی ابتدائی تعمیر شروع ہوئی ہوگی۔ آج بھی بیشتر قبائل میں ہمیں غار وخس کے نیچے جھونپڑے ہی ملتے ہیں۔ جو بہرحال برسات میں بڑی زحمت کا باعث ہوتے ہوں گے۔ لیکن قبائلی سماج کا تمدن آج بھی اس منزل پر نہیں پہنچا ہے جہاں عام طور سے پختہ یا قابل رہائش مکانات کا تصور کیا جاسکے۔ یہ سمجھنا بھی درست نہیں ہے کہ تمام قبائل ایک ہی قسم اور طرز کے مکانات بناتے ہیں کیونکہ مکانوں کے ڈیزائن یا طرز کا انحصار آب وہوا اور جغرافیائی حالات پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر برفانی علاقوں کے اسکیمو قبائل برف کے اندر اپنے مکانات بناتے ہیں جہاں درجہ حرارت باہر کے مقابلہ میں بہت کم ہوتا ہے۔ مشہور ماہر انسانیات ہنری مارگن کا خیال ہے کہ مکان کے طرز اور رہن سہن کے طریقوں میں ربط باہم پایا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے سماجی تنظیم اور قبائل کے افراد کے مابین جو تعلقات ہوتے ہیں اس کا اثر مکان پر بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جانور پالنے والے یا زراعت کرنے والے قبائل کو بڑے مکانات یا متصل جھونپڑیاں بنانی پڑتی ہیں تاکہ خاندان کے تمام افراد ایک ساتھ زندگی گذار سکیں۔ جہاں قرابتی یا رشتہ داری نظام بہت زیادہ موثر ہوتا ہے وہاں سماج کے افراد میں مہمان نوازی کا جذبہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس جذبہ کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مکان میں مہمانداری کی سہولتوں کو بھی پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان، عرب، افریقہ یا امریکہ کے مہمان نواز قبائل جھونپڑوں اور خیموں میں زندگی گذارتے ہوئے بھی مہمانوں کے قیام وطعام کا پورا پورا خیال رکھتے ہیں۔ گویا سماجی تنظیم، سماجی اقدار، طرز رہائش اور مکان میں قریبی ربط پایا جاتا ہے۔ اجتماعی زندگی کے یہ اقدار کسی خاص صدی کا کارنامہ نہیں بلکہ ارتقاء کے دور میں سماجی تقاضوں اور ضمنی اخلاقی اقدار کے تحت ان باتوں کا پورا پورا خیال رکھا ہے۔

لباس اور گھریلو ضروریات کی اشیاء بھی انسانی معیشت کے اہم جز ہیں۔ اس کا تو کوئی ثبوت نہیں کہ انسان فطرتاً لباس کے استعمال کا خواہشمند ہے لیکن آب وہوا، موسم اور سماجی تعلقات نے لباس کے ارتقاء میں اہم حصہ لیا ہے۔ یعنی سرد ممالک میں گرم کپڑوں اور کھالوں کا استعمال

قدرتی ماحول کے عین مطابق ہے۔ جہاں تک کہ لباس کے زیب تن کرنے کا بنیادی سوال ہے اس کا انحصار بڑی حد تک انسانی تعلّقات کے سماجیاتی مضمرات پر بھی ہے۔ مثلاً مرد و زن کے مابین جائز تعلّقات کا جو سماجی ڈھانچہ تیار ہوا ہے اس نے لازمی طور سے شرم و حیا کی سماجی قدریں پیدا کی ہیں۔ شادی کے باب میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ شادی محض ایک حیاتیاتی احتیاج کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ ایک سماجیاتی ضرورت بھی ہے۔ دراصل بے شمار سماجیاتی تقاضوں نے ان تعلّقات اور اقدار کی بنیاد ڈالی ہے جنھیں عام طور سے اخلاقی قدریں کہا جاتا ہے۔ اخلاقی قدر دراصل سماجی اعتبار سے تسلیم شدہ اور پسندیدہ اعمال کے معیار کا دوسرا نام ہے۔ جس سماج میں انسانی تعلّقات کی پیچیدگی رشتہ داری نظام کے تعلّق سے بڑھتی گئی وہاں لباس کے اہتمام میں بھی نزاکتیں پیدا ہوتی گئیں ورنہ آج بھی خود ہندوستان، نیوگنی اور افریقہ میں ایسے قبائل موجود ہیں جن میں لباس کے استعمال کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی۔ لیکن استثنائی صورتوں سے قطع نظر سماجی قبائل میں بھی لباس کا استعمال دُنیا کے ہر حصہ میں پایا جاتا ہے کہ ایسے قبائل بہت کم ہیں جن کی داخلی معیشت کپڑا تیار کرتی ہے۔ بیشتر صورتوں میں قبائلی سماج کے لوگ اپنے اطراف کی متمدّن دُنیا سے لباس حاصل کرتے ہیں۔

گھریلو ضروریات کی چیزوں میں برتن، سونے اُٹھنے بیٹھنے کی ضروریات کی چیزیں اور بے شمار ایسے آلات ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں استعمال ہوتے ہیں۔ ہر قبائلی تمدن بنیادی ضروریات کی چیزیں خود ہی تیار کرتا ہے جس میں برتن سے لے کر زیورات تک شریک ہیں۔ ان اشیاء کو دیکھنے سے نہ صرف ان کی معیشت بلکہ تمدنی ارتقاء کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اس میں مٹی کے ظروف سے لے کر دھات کی اشیاء، اعلیٰ درجہ کے زیورات، تیر و کمان اور اوزار سب شامل ہیں۔ یہاں بھی انسانیاتی اعتبار سے ایک تمدنی نکتہ قابلِ غور ہے یعنی قبائل کی وسعت سماجی تنظیم، سیاسی ڈھانچہ اور معاشی جد و جہد میں راست تعلّق پایا جاتا ہے۔ جس قدر قبائلی سماج مختصر اور سادہ ہوگا اسی تناسب سے اس کی معیشت بھی سادہ ہوگی۔ اسی طرح ایسے قبائلی سماج جو کسی خاص علاقے میں مستقلاً آباد ہیں اور خانہ بدوش نہیں ان کی معیشت ایسے قبائل سے مختلف ہوگی جو مختصر اور خانہ بدوش ہیں۔ معاشیاتی نقطۂ نظر سے سماج میں تقسیم کار اور معاشی ارتقاء میں قریبی ربط پایا جاتا ہے۔ اور جن قبائل کی سماجی تنظیم جس قدر سادہ ہوگی وہاں تقسیم کار بھی عارضی اور سادہ ہوگا۔ چنانچہ ایسے قبائلی سماج جن کی سیاسی اور سماجی تنظیم بہت زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے وہاں تقسیم کار کا نظام بھی بہت پیچیدہ ہوتا

ہے جس کا لازمی اثر معیشت پر پڑتا ہے۔

ہندوستان میں قبائلی معیشت

ہندوستان کے قبائلی سماج میں معیشت کے تقریباً وہ تمام نمونے موجود ہیں جو دُنیا کے مختلف حصّوں میں پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوچین کے کادار، حیدرآباد کے چینچو، مدھیہ پردیش کے بائیگا، اڑلیسہ کے جوانگ اور پہاڑی کھاریا اور بہار کے برہور غذا جمع کرنے والے قبائل ہیں۔ ان قبائل کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی غذا جمع کر پاتے ہیں اسے صرف کر ڈالتے ہیں آیندہ کے لیے جمع کرنے اور محفوظ کرنے کا نہ وہ خیال کرتے ہیں نہ ہی اہتمام۔ یہ قبائل شکار اور ماہی گیری بھی کرتے ہیں لیکن زیادہ تر ان کی غذا کا انحصار پھلوں اور گڈّوں کے جمع کرنے پر ہوتا ہے۔ ایسے قبائل کی آبادی نسبتاً مختصر اور منتشر ہوتی ہے۔ بیشتر صورتوں میں ان کی تعداد چند ہزار نفوس سے زیادہ نہیں ہوتی۔ غذا جمع کرنے کے معاملہ میں انفرادی اور گروہی دونوں طریقے شامل ہیں۔ مرد شکار کے لیے جاتے ہیں اور عورتیں جنگلوں سے پھل وغیرہ جمع کرتی ہیں۔ غذا جمع کرنے والے قبائل اپنے اپنے علاقوں کو متعین کر لیتے ہیں جو متعلقہ گروہوں کی ملکیت سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن ان علاقوں میں انفرادی ملکیت یا جائداد کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔ ان کی معیشت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ تقسیم کار جنس کی بُنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ انفرادی، گروہی یا علاقائی بُنیادوں پر۔

جہاں تک قدیم زراعت کا تعلّق ہے اس کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(1) سادہ زراعت۔

(2) نسبتاً ترقی یافتہ زراعت۔

سادہ زراعت میں نوکیلی لکڑیوں سے زمین کھود کر تخم ریزی کی جاتی ہے۔ اس طریقہ میں انتقالی کاشت بھی شریک ہے۔ حیدرآباد کے کولم یا کویا قبائل سادہ زراعت کے اسی طریقہ پر عمل کرتے ہیں۔ ہندوستان کے شمال مشرقی سرحدوں کے قریب اپاتانی قبائل بھی اسی طرح کاشت کرتے ہیں۔ سادہ زراعت کا طریقہ ہندوستانی قبائلی سماج میں کافی پایا جاتا ہے اور اس طریقہ پر عمل کرنے والے قبائل کی فہرست پیش کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ لیکن ان میں بائیگا، ماریا، کمار اور پہاڑی ریڈی قبائل قابلِ ذکر ہیں۔ سادہ کاشت کرنے والے آدمی باسی گروہوں کی آبادی بھی بہت زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن ان کے گاؤں غذا جمع کرنے والوں کے مقابلہ میں زیادہ بڑے

ہوتے ہیں۔

سادہ زراعت کے مقابلہ میں نسبتاً ترقی یافتہ زراعت قبائلی سماج میں زیادہ عام ہے اس کی بہترین مثال گونڈ قبائل ہیں۔ ان کے گاؤں بھی زیادہ بڑے اور معیشت نسبتاً پیچیدہ ہوتی ہے۔ ان قبائل کے لوگ خود محنت کرنے کے علاوہ باہر کے مزدوروں کے بھی خدمات حاصل کرتے ہیں۔ اس معیشت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ غذا جمع کرنے اور سادہ زراعت کے مقابلہ میں اس کے تحت مساوات کا تصوّر کم پایا جاتا ہے۔ اکثر ان کے سماج میں طبقے بھی ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اعلیٰ اور ادنیٰ کے امتیازات قایم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر گونڈ قبائل کے اعلیٰ طبقہ کے لوگ راج گونڈ کہلاتے ہیں۔ یہ عام گونڈ سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔

بعض زرعی قبائل محدود پیمانہ پر چرواہی معیشت بھی رکھتے ہیں مثال کے طور پر کرناٹک کے ٹوڈا قبائل بھینسوں کے دودھ کا کاروبار کرتے ہیں۔ اور ان کے سماج میں بھینس کو نیم مذہبی تقدّس حاصل ہے۔ اسی طرح بہار کے اسور اور مدھیہ پردیش کے اگاریا قبائل ترفت سے بھی وابستہ ہیں۔ اور لوہے کی اشیا بناتے ہیں۔ آزادی کے بعد سے ملک کی بدلتی ہوئی معیشت میں قبائلی سماج پہلے کی طرح علاحدہ نہیں رہ سکتا۔ حمل ونقل کی وسعت کی وجہ سے تجارت اور لین دین کا دائرہ متمدن سماج سے نکل کر قبائلی سماج پر بھی حاوی ہوگیا ہے۔ اور ہندوستانی آدی باسی اپنے قریبی علاقوں کے بازاروں سے ربط میں آچکے ہیں۔ اور تیز رفتاری کے ساتھ ان کی معیشت بدل رہی ہے۔ دستور ہند کے تیقنات اور حکومت کی پالیسیوں کی وجہ سے قبائلی نوجوان بے شمار تعلیمی اور کاروباری سہولتوں سے استفادہ کر رہے ہیں۔ غالباً ہندوستانی قبائل کی آیندہ نسل تعلیم اور قومی منصوبہ بندی کی وجہ سے جو طرز معیشت اختیار کرے گی وہ اس سے بالکل مختلف ہوگا جو ان کے سماج میں ہزارہا برس سے رائج رہا ہے۔ معاشی ارتقاء کی مختلف منزلیں اور ان کے متعدد نمونے تیزی کے ساتھ جدید معیشت میں ضم ہو رہے ہیں۔ اگرچہ کہ ان تغیّرات کی وجہ سے فوری طور پر بہت سے انسانیاتی اور سماجیاتی مسائل پیدا ہو رہے ہیں لیکن اس عبوری دور کے خاتمہ کے بعد نئی نسل نئے سماجی اور معاشی ڈھانچہ کا ایک جز بن جائے گی۔ تاہم اس تبدیلی کے دوران رجحانات اور مطابقت کے جو مسائل پیش آئیں گے ان کی تحقیق اور تجزیہ سماجی ارتقار کے سمجھنے کے سلسلہ میں دور رس نتائج کا حامل ہو سکتا ہے۔

ساتواں باب

مذہب۔ مافوق الفطری عقائد
(SUPERNATURALISM)

انسان حیوان ناطق ہے۔ اور نطق انسانی کا یہ تقاضہ ہے کہ ہر چیز کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ علم کا یہ دائرہ انسان کی اپنی ذات سے شروع ہو کر پوری کائنات پر محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ کائنات کی جملہ حقیقتوں کو سمجھ لینا کسی فرد یا افراد کی استعداد سے باہر ہے۔ لیکن انسانی ارتقار کی ابتدائی منزلوں ہی سے صاحب فکر افراد اس کوشش میں مسلسل مصروف رہے ہیں۔ انسان کی دوسری صفات کی طرح فکری صلاحیت اور ذوق بھی ہر ایک کو یکساں نہیں ملتا اور ہر زمانہ میں صرف معدودے چند افراد کو یہ امتیاز حاصل رہا ہے کہ فکر کے مختلف میدانوں میں انھوں نے قیادت کی ہے اور انسانی علم کے سرمایہ میں اس طرح نسلاً بعد نسلٍ مسلسل اضافہ ہوتا رہا ہے۔ لیکن ارتقار کی جس منزل پر آج دُنیا کھڑی ہوئی ہے اب بھی انسان کو اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ وہ رموز کائنات کا اتنا کم اور محدود علم رکھتا ہے کہ اس قدر علمی ترقّیوں کے باوجود بے شمار سوالات آج بھی اتنے ہی غیر واضح اور نامعلوم ہیں جتنے آج سے ہزار ہا برس پہلے تھے علم کی مدد سے انسان اپنے ماحول کے اجزاء، ان کی ترتیب اور اسباب وعلل کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ ہمارا علم حواس خمسہ سے حاصل شدہ معلومات کی اساس پر قایم ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ محض حواسِ خمسہ کے سہارے کائنات کی کُل حقیقت کو سمجھنا ناممکن ہے۔ کیونکہ حواسِ خمسہ محض مادّی حقیقتوں کی جُزوی تشریح میں مدد دے سکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہماری یہ کائنات محض مادّی عناصر کا مجموعہ نہیں غیر مادی حقائق حواسِ خمسہ کی گرفت اور انسانی ادراک کے دائرہ سے خارج ہیں لیکن منطقی اعتبار سے کسی حقیقت سے لاعلمی اس کے ابطال کا

ثبوت نہیں ہوسکتی۔ ہم کسی بات سے صرف اس لیے انکار نہیں کر سکتے کہ ہمارے پاس اس کا ثبوت موجود نہیں ہے۔ ثبوت کی عدم موجودگی ہماری کوتاہی یا محرومی ہے نہ کہ اس حقیقت کے عدم وجود کی دلیل۔ مثال کے طور پر کوئی شخص محض اس بنا پر لندن کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا کہ اس نے لندن نہیں دیکھا ہے۔ اسی طرح ہم کسی فارمولہ کو اس لیے نہیں جھٹلا سکتے کہ وہ ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ ان تمام دشواریوں کے باوجود انسانی تجسس ناقابلِ حل سوالات اور رموز کے حل کی تلاش میں رہا ہے۔

انسان اپنے ماحول اور اس کائنات کا ایک جُز ہے۔ اس لیے اس کا تجسس یا فکری صلاحیت اس بات کی متقاضی رہتی ہے کہ اس جُز اور کل میں ربط معلوم کریں۔ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ اس کا وجود کیسے عمل میں آیا؟ وجود سے پہلے کیا تھا؟ اس زندگی کا مقصد کیا ہے؟ زندگی کی مرئی یا غیر مرئی قوتوں پر کون سے عوامل اثر انداز ہوتے ہیں؟ پھر موت کیا چیز ہے؟ اور پھر موت کے بعد کیا ہونے والا ہے؟ یہ وہ بُنیادی سوالات ہیں جو تمام فکرِ انسانی میں مشترک ہیں۔ جہاں تک دُنیاوی زندگی اور مادّی حقائق سے روابط کا تعلّق ہے انسانی فکروں نے اس سے متعلّق بے شمار سوالات کے جوابات دریافت کر لیے ہیں۔ لیکن اس سے ہٹ کر قبل حیات مقصد حیات اور انجام حیات کے سوالات ریاضی اور منطق کی دسترس سے باہر نظر آتے ہیں۔ ان ہی سوالات کے جوابات دینے کی کوشش دُنیا کے مذاہب نے کی ہے۔ مذہب کی اصطلاح جتنی زیادہ عام ہے اسی قدر اس کی تعریف کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ انسانی معاشرہ نے مذاہب کی اتنی لاتعداد قسمیں پیش کی ہیں جن کو ایک یا چند تعریفات میں سمونا مشکل ہے۔ البتہ وضاحت کی خاطر غیر جامع اور غیر مانع الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہب سے مُراد عقائد اور عبادات یا ایسا انداز فکر و عمل ہے جو انسان اور اس کے ماحول کے ربط کی وضاحت یا تشریح کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو مجرّد (abstract) تصورات محدود تشریحات کے دائرہ میں نہیں آتے ان کی وضاحت کے لیے سب سے آسان طریقہ یہ ہوتا ہے کہ منفی اشاروں کی مدد سے ان کی تعریف کی جائے۔ مثال کے طور پر بتانا بہت مشکل ہے کہ خدا کیا ہے؟ لیکن یہ ضرور بتایا جا سکتا ہے کہ خدا کیا نہیں ہے۔ اسی طرح یہ سمجھانا مشکل ہے کہ موت کیا ہے؟ لیکن اس کی منفی تشریح عدم حیات کی مثالوں کے ذریعہ کی جا سکتی ہے چنانچہ مذہب کی بھی منفی تعریفات کی جا سکتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف مذاہب کے مابین عقائد کے اقسام میں کسی قسم کا اشتراک اور عمومیت معلوم کرنا مشکل ہے۔ خدا کے تصور ہی کو لیجیے۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا

ہے کہ ہر مذہب میں خدا کا تصور موجود ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ بعض مذاہب ایسے ہیں جن میں ایک خدا کا تصور موجود ہے یا پایا جاتا ہے۔ بیشتر ایسے ہیں جن میں کئی دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ایسے بھی بے شمار مذاہب موجود ہیں جن میں بے شمار دیوتاؤں کے ساتھ بڑے دیوتا کا تصور پایا جاتا ہے۔ دوسری طرف ایسے مذاہب کی بھی کمی نہیں جن میں خدا کا کوئی واضح تصور سرے سے موجود نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام مذاہب میں منظم اور باضابطہ عبادت یا چرچ کا تصور پایا جائے۔ ایسے بھی مذاہب موجود ہیں جو محض انفرادی عقائد اور عبادات پر قایم ہیں۔ مذہب کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ اس کا کوئی باقاعدہ مجموعۂ عقائد ہو اور بالخصوص قبائلی سماج میں مربوط اور باقاعدہ عقائد کے مجموعہ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ مذہب انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔ چنانچہ انسان سے کمتر حیوانوں میں اس کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ خالص انسان کی تمدنی تخلیق ہے انسان ہی نے اس کی نشو ونما کی ہے۔ اس امر سے قطع نظر کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے، یہ ایک واقعہ ہے کہ اسے آفاقیت حاصل ہے۔ انسانی تمدن کی تاریخ میں ایسے کسی گروہ کا پتہ نہیں چلتا جس نے کسی نہ کسی قسم کے مذہب کا تصور پیش کیا ہو۔ البتہ موجودہ سائنسی اور تکنیکی ترقی کے دور میں انسان کا دائرۂ اثر و اقتدار اتنا وسیع ہو چکا ہے کہ وہ مذہبی رموز اور قوتوں سے بے نیاز ہوتا جا رہا ہے۔ اگرچہ آج بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ انسان قطعی طور سے مذہبی اثر ترک کر چکا ہے۔

مختلف مفکرین، سماجیات دانوں اور انسانیات دانوں نے مذہب کی توضیح، تشریح اور تعریف کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ مشہور فرانسیسی مفکر درکھائیم کا کہنا ہے کہ مذہب عقائد اور رسومات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دراصل ایک سماجی توضیح یا نظریہ ہے میکس شمتھ (Max Schmidt) بھی کم و بیش اس نقطۂ نظر سے متفق ہے۔ مفکرین کا خیال ہے کہ ہر انسانی گروہ اپنی فہم و ادراک، علم اور تجربہ کی روشنی میں اپنی طاقت اور قدرتی ماحول کی برتری کے مابین ایک تصوراتی مفاہمت پیدا کر لیتا ہے جس کی رو سے قدرتی قوتوں کی برتری کے ناگزیر احساس کے زیر اثر وہ بہت سی طاقتوں کو فطرت یا قدرتی عناصر سے منسوب کر دیتا ہے۔ جن طاقتوں اور قوتوں کے سرچشمہ کو انسان پہچان نہیں سکتا انھیں وہ مافوق الفطرت (Supernatural) قوتوں سے منسوب کر دیتا ہے۔ مثال کے طور پر موت و حیات پر انسان کو اختیار حاصل نہیں۔ اور جب علاج معالجہ کی تمام کوششوں کے بعد انسان ناکام ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا

کر وہ اس واقعہ کو مافوق الفطرت قوت سے منسوب کر دے۔کیونکہ جیسا کہ اُوپر کہا جاچکا ہے کہ یہ فطرت انسانی کا انتہائی اہم خاصہ ہے کہ وہ ہر سوال کا کوئی نہ کوئی جواب ضرور دریافت کرتا ہے تاآں کہ اس کا جواب خواہ وہ بظاہر کتنا ہی مہمل کیوں نہ ہو غلط نہ ثابت ہوجائے۔

جہاں تک کہ قبائلی سماج کے مذاہب کا تعلّق ہے ان کی زندگی میں قدم قدم پر ہر مسئلہ کے تعلق سے کوئی نہ کوئی مافوق الفطری توضیح وتشریح موجود ہوتی ہے۔غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ انسانی تمدن جس قدر پسماندہ ہو یا بالفاظ دیگر اس کا دائرہ عمل اور اختیار یعنی ٹیکنالوجی جتنی کم ترقی یافتہ ہو اتنا ہی زیادہ ان سماجوں میں غیر شخصی یا مافوق الفطری قوتوں کا چرچا ہوتا ہے کیونکہ ایسے ماحول میں کمزور اور مجبور خام تمدنی انسان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہوتا کہ ہر بے بسی کے موقعہ پر کسی نہ کسی غیر مرئی طاقت کا سہارا حاصل کرنے کی کوشش کرے بھوک، افلاس، بیماری، قحط، خشک سالی، سیلاب، سانپ کا کاٹنا، ناگہانی آفتوں، زلزلے اور طوفان سے مقابلہ کرنا قبائلی انسان کی فہم و ادراک سے بہت دور ہوتا ہے۔اس لیے ان تمام حالات میں وہ اپنے ان خیالی دیوی دیوتاؤں سے یا ارواح سے رجوع کرتا ہے۔جن کے بارے میں اس کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسے نامساعد حالات میں صرف وہی اس کی مدد کرسکتے ہیں۔بڑی حد تک قبائلی زندگی طوفان، حوادث کے رحم وکرم پر ہوتی ہے۔جس میں طرح طرح کی ناگہانی آفتیں شریک ہوتی ہیں جن سے نپٹنے کے لیے ان کے پاس نہ ذرائع ہوتے ہیں اور نہ ان حالات کی پیچیدگی کا علم، اس لیے مجبوراً انھیں عقائد اور رسومات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

مذہب کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ متمدّن دُنیا کے مذاہب اور قبائلی سماج کے مذاہب میں بہت بڑا فرق ہے۔متمدّن دنیا کے مذاہب میں خیالات اور عقائد کی باقاعدگی اور اس کے فلسفہ میں ایک قسم کا منطقی ربط نظر آتا ہے لیکن قبائلی سماج کا مذہب لاتعداد منتشر افکار اور عقائد کا مجموعہ ہوتا ہے جسے ایک کڑی یا سلسلہ میں منسلک کرنا بہت مشکل ہے چنانچہ بعض مفکرین اس نقطۂ نظر کے حامل نظر آتے ہیں کہ قبائلی سماج کا مذہب قبل منطقی (Prelogical) یا غیر منطقی (Irrational) ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔قبائلی سماج کا مذہب غیر منطقی یا قبل منطقی نہیں ہوتا۔بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان کی فکر کو ارتقاء کی کسی منزل پر غیر منطقی نہیں کہا جاسکتا بلکہ دراصل منطقی شعور کی منزلیں ہی ہر دور میں جُدا جُدا سطحوں پر پائی جاتی ہیں۔آج سے ہزار ہا برس پہلے کا تمدن رکھنے والے سماج کے منطقی شعور کو موجودہ مفکرین

کے منطقی فارمولہ پر جانچنا بذات خود ایک غیر سائنسی بات ہے۔ انسان کی عقل اور اس کا ادراک یا بالفاظ دیگر اس کا شعور اور منطق مخصوص حالات، علم اور تجربہ کے ماحول کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس لیے محض اس بُنیاد پر کہ جدید منطقی معیار قبائلی منطق کو رد کر سکتے ہیں یہ نتیجہ نکالنا کہ خام تمدنی گروہ قبل منطقی یا غیر عقلی تھے نامنصفانہ بات ہوگی۔ البتہ یہ بات ضرور صحیح ہے کہ تمدن میں جتنا پیچھے جائیں اسی تناسب سے انسانی فکر اوہام اور مافوق الفطری توضیحات سے زیادہ وابستہ نظر آتی ہے جو ایک تمدنی حقیقت ہے نہ کہ غیر عقلیت یا غیر منطقیت کا نتیجہ۔ جہاں تک قبائلی سماج کے مذہب کا تعلق ہے اس کے پانچ اہم اجزاء ہوتے ہیں :

(۱) عقائد

ہر قبائلی سماج کا زندگی اور اس کائنات کے تعلق سے کوئی نہ کوئی نظریہ یا عقیدہ ہوتا ہے اور اسی بُنیادی عقیدہ کے سرچشمہ سے روزمرہ کے معاملات کے عقائد کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ دُنیا کی تخلیق، مظاہر قدرت کی ماہیت اور انسان اور مظاہر قدرت کے ربط کے تعلق سے جو نظریات ان سماجوں میں پائے جاتے ہیں وہ ان کے مذہبی عقائد کی بُنیاد ہوتے ہیں۔

(2) عبادات

ہر قبائلی مذہب میں انفرادی، گروہی یا اجتماعی مختلف قسم کی عبادات کا تصور پایا جاتا ہے۔ بعض اوقات لوگ خود عبادت کرتے ہیں اور بعض اوقات پروہت یا شمان سے عبادت کرواتے ہیں تاکہ ان کے مسائل حل ہوں۔

(3) رسومات

ہر قبائلی مذہب میں بے شمار رسمیں پائی جاتی ہیں جو ان کی عبادت کا جُز ہوتی ہیں۔ یہ مخصوص یا مقررہ مواقع پر انجام دی جاتی ہیں۔ جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مافوق الفطری قوتیں خوش رہیں اور متعلقہ گھرانوں اور خاندانوں پر ان کی نظرِ کرم رہے۔ بعض اوقات خاص مقاصد یا آرزوؤں کی تکمیل کے لیے بھی مخصوص رسومات انجام دی جاتی ہیں۔

(4) بھینٹ یا قربانی

بیشتر قبائلی سماج میں دیوی دیوتاؤں، ارواح یا آباواجداد کی مخصوص روحوں کے لیے بھینٹ یا قربانی کا طریقہ پایا جاتا ہے۔ ان قوتوں کو خوش کرنے اور ان کی حمایت حاصل کرنے یا ان کے غیض و غضب سے بچنے کے لیے مختلف مواقع پر بھینٹ چڑھانے کا رواج پایا جاتا ہے۔

(5) جادو

جادو قبائلی مذہب کا ایک اہم جُز ہے۔ بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جادو کو قبائلی مذہب سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی مختلف اقسام اور شکلیں پائی جاتی ہیں۔ جن میں نفع بخش اور ضرر رساں دونوں قسم کے جادو شریک ہیں۔ بعض اوقات کسی کو اپنا ہم خیال بنانے یا دشمن کو رام کرنے کے لیے جادو سے مدد لی جاتی ہے۔ یا بعض اوقات انتقامی جذبہ کے تحت مخالفین کو زک دینے کے لیے جادو کا استعمال کیا جاتا ہے۔ ہر قبائلی گروہ میں پیشہ ور جادو کرنے والے اور عامل مرد اور عورتیں موجود ہوتی ہیں۔ جن کی خدمات مشکل مسائل کے حل کے لیے حاصل کی جاتی ہیں۔ گویا قبائلی مذہب کے ڈھانچہ میں جادو کو بھی بُنیادی اہمیت حاصل ہے۔

قبائلی مذہب مافوق الفطرت قوتوں پر اعتقاد کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ قبائلی مذہبی نظام کے دو اہم عناصر ہوتے ہیں:

(1) روح پرستی (Animism)

(2) منا (Mana)

(1) روح پرستی۔ انیسویں صدی کے مشہور ماہر انسانیات ٹائلر (Tylor) کی رو سے روح پرستی کے عقیدہ کی بُنیاد یہ ہے کہ ہمارے ماحول میں ارواح کا وجود موجود ہے جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارواح کی حقیقت کیا ہے، عام طور سے انہیں روح، بھوت، پریت، جن، پری، شیطان اور دیوتاؤں کے الفاظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ ارواح کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی کوئی جسمانی ہیئت یا شکل نہیں ہوتی۔ اس اعتبار سے وہ کوئی مادّی حقیقت نہیں رکھتے تاہم ان لوگوں کے لیے جو ارواح پر یقین رکھتے ہیں ان کا وجود حقیقی ہوتا ہے۔ ارواح قوانین قدرت کے ماتحت نہیں ہوتیں۔ وہ مادّی تحدیدات سے بے نیاز اور انسان کی طرح جسمانی کمزوریوں سے ماورا ہوتی ہیں۔ وہ مادّہ اور مکان سے بھی بے نیاز ہوتی ہیں۔ ارواح مافوق الفطری قوتیں ہیں اور اسی لیے وہ محیر العقول اور راز سربستہ مانی جاتی ہیں۔

ٹائلر (Tylor) نے ارواح کے تصور کو سمجھانے کے لیے خواب کی مثال سے مدد لینے کی کوشش کی ہے۔ موجودہ تعلیم یافتہ آدمی بھی خواب کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے تاہم وہ خواب کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا خواہ نفسیاتی اعتبار سے اس کی کچھ بھی تاویل کی جائے لیکن خواب کا

دائرہ عمل سوئے ہوئے انسان کے ذہن کی قیود تک محدود ہوتا ہے اور خواہ خواب میں کسی شخص نے کچھ ہی کیوں نہ کیا ہو لیکن اس کا تعلق جسم سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور جب وہ جاگتا ہے تو بے حد پریشان خیالات کے باوجود اپنے آپ کو بستر ہی میں پاتا ہے۔ البتہ ارواح کا مسئلہ اس سے بہت زیادہ مختلف ہے۔ کیونکہ قبائلی عقائد کے مطابق انسانی زندگی اعمال و افعال پر بڑی حد تک عملی اعتبار سے بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ قبائلی عقیدہ کے مطابق انسان کی شخصیت کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک اس کا گوشت پوست کا جسم اور دوسرا اس کی روح۔ روح کا تصور ارواح پرستی کی بنیاد ہے اور اسے آفاقی اہمیت حاصل ہے۔

روح کو جسم کا سایہ یا اس کا عکس بھی سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک بڑی قوت ہوتی ہے جس کی وجہ سے جسم فعال ہوتا ہے۔ اور اس کے اخراج کی وجہ سے مردہ ہو جاتا ہے۔ قبائلی عقیدہ کے مطابق جب انسان سو جاتا ہے تو اس وقت بھی اس کی روح متحرک اور پھرتی رہتی ہے۔ انسان میں جو کچھ بھی بے چینی پائی جاتی ہے وہ روح کی بے چینی ہوتی ہے نہ کہ جسم کی۔

قبائلی عقائد کے مطابق موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب روح جسم سے جُدا ہونے کے بعد واپس نہیں لوٹتی۔ انسانی جسم روح کا گھر ہوتا ہے۔ اور جب روح اس سے الگ ہو جاتی ہے تو اس کا کوئی مقصد باقی نہیں رہتا۔ اس کے بعد جسم تباہ و برباد ہو جاتا ہے۔ ان کے عقیدہ کے مطابق بیماریاں روح کی خرابی یا اس کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں یہ تمام توضیحات قبائلی نقطۂ نظر کے مطابق ہیں۔ قبائلی عقیدہ تمام حیوانات اور نباتات میں روح کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ ان کی رو سے روح ہی حیات کی قوت محرکہ ہوتی ہے۔

موت کے بعد روح بھوت، پربت یا آزاد روحوں کا روپ اختیار کر لیتی ہے جن کا کوئی جسم نہیں ہوتا۔ موت کے بعد بھی روحیں انسان کی اسی دُنیا میں رہتی ہیں البتہ بعض اوقات ان کا علاحدہ کوئی خاص مقام ہو سکتا ہے۔ جہاں سے وہ وقتاً فوقتاً زندہ انسانوں کی دُنیا میں وارد ہو سکتی ہیں۔ یہ بتانا بہت دشوار ہے کہ روح کے تصور کی ابتدا کیسے ہوئی لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج بھی دُنیا کے تمام معاشروں میں ارواح کا تصور پایا جاتا ہے اگرچہ کہ قبائلی سماج میں اس تصور کے ساتھ بہت زیادہ فعالیت وابستہ ہے یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ارواح پر یقین رکھنے والے تمام لوگ روحوں کو قانون قدرت سے بالاتر سمجھتے ہیں۔

(2) منا (Mana) منا قبائلی سماج کے مذہب کا ایک اہم جُز ہے۔ 'منا' سے مراد وہ

مافوق الفطرت طاقت یا قوت ہے جو اشخاص یا اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ یہ طاقت یا قوت استثنائی ہوتی ہے اس لیے ہر شخص یا ہر شے میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن اس طاقت یا قوت کو ارواح سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور نہ انھیں روحوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔

منا

جب افراد میں غیر معمولی صلاحتیں پائی جاتی ہیں تو اسے 'منا' سے تعبیر کیا جاتا ہے چنانچہ پولی نیشیا کے ضارع جب غیر معمولی مہارت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو اسے 'منا' کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح جب کوئی مذہبی آدمی اپنے علم اور معلومات میں دوسروں سے بہت زیادہ ممتاز ہوتا ہے تو اسے بھی 'منا' کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ اگر کوئی طاقتور سپاہی اپنے دشمنوں کو زیر کرتا یا انھیں قتل کر دیتا ہے تو یہ بھی 'منا' کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح کوئی غیر معمولی معالج یا ماہر ملاح یا اسی طرح زندگی کے دوسرے شعبوں میں کوئی فرد غیر معمولی کارنامہ انجام دیتا ہے تو اس کی صلاحیت افراد کے اعمال سے ظاہر ہوتی ہے پھر بھی اس غیر معمولی صلاحیت کو غیر شخصی قرار دیا جاتا ہے۔

'منا' کا تعلق صرف افراد سے نہیں ہوتا بلکہ یہ طاقت اشیاء میں بھی پائی جا سکتی ہے بمثال کے طور پر کوئی نوکیلا پتھر اگر کسی غیر معمولی طاقت کے اظہار کا سبب بنے تو سمجھا جاتا ہے کہ اس میں 'منا' کی طاقت موجود ہے۔ اگر کوئی کشتی دوسری کشتیوں سے آگے بڑھ جائے یا کسی گیت یا راگ سے کسی مرض کا علاج ہو جائے یا کوئی لکڑی یا لاٹھی زیادہ دشمنوں کے سر توڑنے کا سبب بنے تو کہا جائے گا کہ اس میں منا کی قوت پوشیدہ ہے۔ یہ ایک قسم کی غیر معمولی طلسماتی قوت ہوتی ہے جو افراد اور اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ لیکن 'منا' کی یہ طاقت مادی طاقت نہیں ہوتی اور نہ ہی اسے دُنیاوی طاقت سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے اس طاقت کو عام مہارت اور ٹیکنالوجی کے قوانین سے بالاتر اور ماوراء سمجھا جاتا ہے۔ ارواح کی طاقت کی طرح 'منا' کی طاقت بھی قدرتی قوانین سے مستثنیٰ ہوتی ہے اسی لیے اسے مافوق الفطرت طاقت سمجھا جاتا ہے۔

ارواح پرستی اور 'منا' کی قوتیں قبائلی سماج کے مافوق الفطرت عقیدہ کے اہم اجزاء ہیں۔ یہ طاقتیں قبائلی سماج کے افراد پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اور ان کے بین عمل کو متاثر کرتی ہیں۔ قبائلی افراد کے عقائد اور ان کے اعمال ان ہی مافوق الفطرت قوتوں کے عقائد پر منحصر ہوتے ہیں۔ چنانچہ ای۔ اڈمسن ہوئیبل (E. Adamson Hoebel) کے الفاظ میں:

Supernaturalism is "The complex of man's interrelations with imagined powers that he believes transcend the mechanicle laws of nature."[1]

یعنی مافوق الفطری عقیدہ خیالی قوتوں کے ساتھ انسان کے تعلقات کا وہ کامپلکس ہے جو ان کے عقیدہ کے مطابق قدرت کے میکانی قوانین سے بالاتر ہوتا ہے۔

یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ہر تمدن اور ثقافت میں افراد کا نظامِ فکر جدا جدا ہوتا ہے اور اسی کے اعتبار سے ان کے مافوق الفطری عقائد بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے فطری علوم اور میکانی فکر میں ترقی ہوتی جاتی ہے اسی تناسب سے مافوق الفطری فکر کا حلقہ محدود ہوتا جاتا ہے۔ قبائلی سماج میں سائنسی اور سیکولر فکر تقریباً مفقود ہوتی ہے۔ اسی طرح موجودہ زمانہ میں مافوق الفطری فکر کا دائرہ تقریباً ختم ہوتا جا رہا ہے۔ لیکن تاہم یہ کہنا غلط ہوگا کہ آج بھی انسان مافوق الفطری تصورات سے بالکلیہ آزاد ہو چکا ہے۔

مذہب اور جادو

مذہب اور جادو دونوں کے پیچھے مافوق الفطرت قوتوں پر عقیدہ کا عنصر مشترک ہے۔ دراصل مافوق الفطرت طاقتوں پر یقین ان دونوں اندازِ فکر کی بنیاد ہے۔ یہ کہنا علمی اعتبار سے درست نہیں ہے کہ مذہب یا جادو میں کون سا طریقہ بہتر یا زیادہ مہذب ہے۔ کیونکہ حقیقت میں دونوں کا انحصار دونوں کے اندازِ فکر پر ہوتا ہے اور سماجی ارتقاء کے مراحل کے اعتبار سے کہیں مذہب کا اور کہیں جادو کا نظام زیادہ مستحکم نظر آتا ہے۔ اور بیشتر قبائل میں دونوں کا بہ یک وقت وجود پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرف سب سے پہلے مشہور ماہر انسانیات فریزر نے انیسویں صدی میں اشارہ کیا۔ مذہبی اندازِ فکر کی بھی اہم بنیاد مافوق الفطرت قوتوں پر عقیدہ ہے یہی وجہ ہے کہ ہر مذہب میں لوگ احترام اور اطاعت گذاری کے جذبہ سے سرشار ہوتے ہیں اور یہ احترام اور اطاعت گذاری کا جذبہ مافوق الفطرت قوتوں کے لیے ہوتا ہے جن کے سامنے لوگ سر جھکاتے ہیں، عبادتیں کرتے ہیں، بھینٹ چڑھاتے ہیں، گڑگڑاتے ہیں اور دعائیں مانگتے ہیں۔ قبائلی

---

[1] E. A. Hoebel. "Man in the Primitive world," New York 1949. P. 408.

سماج میں لوگ ناچ اور گا کر بھی غمگین سروں اور دھنوں پر اپنے دیوی دیوتاؤں سے اپنی تمناؤں اور آرزوؤں کی التجا کرتے ہیں۔ دعا اور عبادت کے یہ طریقے قبائلی اور متمدن مذاہب دونوں میں مختلف اشکال میں مشترک پائے جاتے ہیں۔

مذہب کے برخلاف جادو میں اندازِ فکر و عمل بہت مختلف ہوتا ہے۔ جادوگر یا جادو کرنے والے کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ مخصوص حالات میں وہ مافوق الفطرت قوتوں کو اپنے قابو میں لا سکتا ہے۔ اور اس طرح وہ اعلیٰ تر طاقت پر اختیار حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ خاص طریقے اختیار کر کے اگر وہ اپنے فارمولہ پر عمل کرے اور کوئی شخص اس کی عبادت یا ریاضت میں مخل نہ ہو تو وہ کامیاب طرح سے جادو کر سکتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر وہ اپنے مقاصد حاصل کر سکتا ہے۔ جادوگر کے سامنے مافوق الفطرت قوتوں کو اس کی جادو کے تابع ہو جانا پڑتا ہے بشرطیکہ جادوگر کی ریاضت اور اس کے طریقہ عمل میں کوئی خامی نہ واقع ہو جس طرح سے ایک سائنسداں تجربہ گاہ میں اس بات کا یقین رکھتا ہے کہ اگر وہ تجربہ کے تمام عوامل کو مخصوص فارمولہ کے مطابق استعمال کرے تو خاص نتیجے حاصل ہوں گے۔ اسی طرح سے جادوگر کو بھی اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ اس کے جادو سے خاطر خواہ نتائج لازمی طور سے برآمد ہوں گے۔

قبائلی سماج کے تجربات، مشاہدات، روایتوں اور ان کے بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ واقعی معنوں میں جادوگر کو اس کے ادعائی نتیجے حاصل ہوتے ہیں۔ سیّاحوں اور انسانیات دانوں کی تحقیقات جادو کے حیرت انگیز نتائج سے بھری پڑی ہیں۔ حیرت تو اس بات پر ہے کہ متمدن سماجوں میں بھی جادو کے چیدہ چیدہ واقعات سننے میں آتے ہیں جن کی اثر انگیزی عام مشاہدات کے مطابق ناقابلِ تردید نظر آتی ہے۔ غالباً بھاری زخم یا مسائل کے حل کے سلسلہ میں جادوگر کے فارمولہ میں نفسیاتی حل کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے۔ بہرحال سائنسی اعتبار سے اس کی توثیق یا نفی کرنا مشکل ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قبائلی سماج میں روز مرہ کی زندگی میں بھی جادو اور جادوگروں کا بڑا عمل دخل ہے۔

قبائلی سماج کے مذہب کا تجزیہ کرتے ہوئے میلی نوسکی کہتا ہے:

"magic begins where mechanical technology ends."

یعنی جس منزل پر میکانی ٹیکنالوجی ختم ہوتی ہے وہیں سے جادو کی ابتدا ہوتی ہے۔
بالفاظ دیگر جب انسان اپنے علم اور فن کی مدد سے مسائل کے حل کرنے میں ناکام ہو جاتا

ہے اور جب مسائل کا حل اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے ناگزیر ہوتا ہے تو وہ اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ جادو جیسے طریقوں کو آزمائے اور مافوق الفطرت قوتوں کو اپنے اختیار میں کر کے مسائل حل کرے۔ مثال کے طور پر ملینیشیا کے قبائل کے لوگ جانتے ہیں کہ جادو کی مدد سے وہ نہ تو زمین کھود سکتے ہیں اور نہ بیج بو سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ خود زمین نوکیلی لکڑیوں کی مدد سے کھودتے ہیں اور اس میں بیج بوتے ہیں۔ اچھی فصل ان کی سماجی بقاء کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ لیکن وہ جانتے ہیں کہ محض زمین کھود دینے یا بیج بو دینے سے اچھی فصل نہیں حاصل ہو سکتی۔ اس کے لیے خاطر خواہ بارش اور دیگر قدرتی حالات کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی ٹیکنالوجی اور اختیار کے دائرہ سے باہر ہوتی ہے لہٰذا زمین کھودنے اور بیج بونے کے بعد وہ اپنے مذہب اور جادو کی مدد سے مافوق الفطرت قوتوں کو منانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان سے دعائیں مانگتے اور گڑگڑاتے ہیں تاکہ اچھی فصل حاصل ہو۔ اور جب فصل کامیاب ہوتی ہے تو وہ اسے اپنی عبادات اور جادو کی کامیابی سے منسوب کرتے ہیں۔ اس طریقہ سے ان کی زندگی میں ایک خود اعتمادی اور نفسیاتی سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اگر ان عبادات اور جادو کے باوجود فصل خراب ہو جائے تو وہ اسے اپنی عبادت یا جادو کی کسی خامی پر محمول کرتے ہیں۔

جادوئی محرکات کے پسِ پردہ زبردست نفسیاتی قوت اور خود اعتمادی سے کام کرتے ہیں مثال کے طور پر اگر کوئی سپاہی کسی جادوئی قوت کا حامل ہو تو اس سے اس میں ایسی نفسیاتی خود اعتمادی اور طاقت پیدا ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ کے طور پر وہ لڑائی کے موقع پر غیر معمولی جانبازی اور بہادری کا مظاہرہ کرتا ہے جسے وہ بالآخر جادوئی قوت سے تعبیر کرتا ہے۔

مذہب اور جادو مافوق الفطری عقائد کے نظام کے کم از کم قبائلی سماج میں مشترک عناصر ہیں لیکن ان دونوں میں واضح اور بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے اس میں مافوق الفطری قوتوں یا دیوتاؤں کی تابعداری اور غیر مشروط اطاعت اولین شرط سمجھی جاتی ہے۔ مذاہب کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مذہبی پیشواؤں کے مرکزی ادارے پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف جادو بڑی حد تک انفرادی اور غیر مرکزی ادارہ ہوتا ہے اور کسی بھی سماج میں خواہ وہ قبائلی ہی کیوں نہ ہو کسی جادوگر کو عام طور سے پورے سماج کی عقیدت حاصل نہیں ہوتی بلکہ لوگ عامل اور جادوگر سے اس وقت رجوع کرتے ہیں جب ان کے سامنے کوئی اہم مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔ اگرچہ کہ جادو اور مذہب دونوں قبائلی سماج میں

بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں لیکن بالعموم مذہبی ادارے جادوگروں اور عاملوں کے عمل اور ان کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ کیونکہ مذہب اطاعت اور تابعداری سکھاتا ہے جب کہ جادو اچھی یا بُری طاقت کے اظہار کا ذریعہ ہوتا ہے۔ مذہب اور جادو کے مابین یہ تصادم ہمیشہ سے چلا آرہا ہے۔ عام طور سے مذہبی رہنما اور پیشوا جادوئی قوتوں کے استعمال کو اوہام پرستی سے تعبیر کرتے اور اس کو کسی مذہب کا پسندیدہ عمل نہیں قرار دیتے۔ اس کے باوجود چونکہ دونوں کا تعلق مافوق الفطری قوتوں سے ہے اس لیے دونوں طریقے شانہ بہ شانہ قبائلی سماج میں موجود رہے ہیں۔ بلکہ مذہب کی جانب سے جادو کی مخالفت کے باوجود مذہبی پیشوا کچھ نہ کچھ جادوئی اور غیر مرئی طاقتوں کا دعویدار رہا ہے۔ اس طرح ہر جادوگر اور عامل بھی مذہبی تقدس کا ڈھونگ رچاتا ہے۔

حقیقت دراصل یہ ہے کہ متمدن سماج کے مقابلہ میں قبائلی سماج کے لوگوں کو مذہب کے فلسفیانہ مضمرات سے اتنی زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کے سامنے دراصل مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کے پیچیدہ مسائل کس طرح حل کیے جائیں۔ اس لیے جب مذہبی عبادات سے کام نکلتا نظر آتا ہے تو وہ اس کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ اور جب یہ محسوس کرتے ہیں کہ بغیر جادو کے ان کی مقصد براری نہیں ہو رہی ہے تو وہ بلا تکلف جادوگر یا عامل سے رجوع کرتے ہیں۔ ان کو ان دونوں کے فلسفیانہ اور منطقی رموز سے فی نفسہٖ کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر امریکہ کے میدانی انڈین دیوتاؤں کے سامنے انتہائی انکساری کے ساتھ گڑگڑاتے، عبادت کرتے اور دعائیں مانگتے ہیں۔ لیکن جب دیوتا یا ارواح ان کی مقصد براری نہیں کر پاتے تو وہ جادو کی مدد سے اپنی دشواریوں کو دُور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی طرح امریکہ کے پہلوانڈین اپنے دیوتاؤں کی بڑی عقیدت سے پوجا کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں ان دیوتاؤں کی مدد سے بارش ہوتی ہے اور اچھی فصل پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے وہ جو رقص کرتے ہیں اس میں جادو کے اعمال بھی شریک ہوتے ہیں۔ گویا ان کی عبادت مذہبی عقیدت اور جادو کا مجموعہ ہوتی ہے چنانچہ بارش برسانے کے لیے وہ پانی چھڑکتے ہیں اور بجلی کی کڑک کے لیے پتھر لُڑھکاتے ہیں اور اس عمل کے دوران ایسے جادوئی منتر پڑھتے ہیں جس سے انھیں توقع ہوتی ہے کہ بجلیاں چمکیں گیں اور زوردار بارش ہوگی۔

قبائلی سماج میں جادو دو قسم کے ہوتے ہیں: پہلی وہ قسم ہوتی ہے جس میں منتر اور

ٹونے کے ذریعہ مقصد براری کی کوشش کی جاتی ہے اور دوسرا جادو کا وہ طریقہ ہوتا ہے جس میں اپنے مخالف یا دشمن کی نقلی مورتی بنا کر اس پر وہ کچھ عمل کرتے ہیں تاکہ ان کے دشمن پر وہی اعمال مترتب ہوں چنانچہ ہندوستان کی 'بھانامتی' اور 'کالا جادو' اس کی خاص مثالیں ہیں۔

تابو (Tabu) تابو سے مراد ایسا عمل ہے جو مافوق الفطرت قوتوں کے مطابق ممنوع یا قابل سزا سمجھا جاتا ہے۔ تابو مافوق الفطرت عقیدہ کا ایک لازمی جُز متصور ہوتا ہے۔ بُنیادی طور سے مافوق الفطری قوتیں اخلاقی اعتبار سے نہ تو منفی اقدار کی حامل ہوتی ہیں اور نہ مثبت اقدار کی۔ بعض اوقات یہ طاقتیں فائدہ کے لیے کارگرد ہوتی ہیں اور بعض اوقات نقصان کے لیے۔ اور اس اعتبار سے یہ قوتیں خطرناک بھی ثابت ہو سکتی ہیں۔ مافوق الفطرت قوتوں کو آگ یا بجلی کی طاقت سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ جو جلا بھی سکتی ہے اور روشنی بھی پیدا کر سکتی ہے۔ اس سے حاصل ہونے والے فائدہ یا نقصان کا انحصار ان طاقتوں کے استعمال پر ہوتا ہے۔ جب ان طاقتوں پر کنٹرول حاصل ہو جاتا ہے اور انھیں پسندیدہ اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو یہ منفعت بخش ثابت ہو سکتی ہیں۔ اور جب یہ طاقتیں کنٹرول سے باہر ہو جائیں تو یہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہیں۔ انسان آگ اور بجلی کی طرح ان طاقتوں کے بغیر بھی زندگی نہیں گذار سکتا لیکن آگ اور بجلی ہی کی طرح اسے اس کے صحیح استعمال کے لیے اس پر قابو رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

ارواح اور 'منا' (Mana) انسان کی زندگی کے تصور کے لازمی عناصر ہیں اور ان قوتوں سے وہ فائدہ اُٹھا سکتا ہے بشرطیکہ وہ ان کا صحیح استعمال کرے۔ ورنہ ناقابل تلافی نقصانات کا اندیشہ ہوتا ہے۔ چونکہ مافوق الفطری قوتیں طبعی ماحول سے بالاتر ہوتی ہیں اور ان پر قوانین قدرت کا اثر نہیں پڑتا اس لیے ان سے معاملت کرنے میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس احتیاط کے لیے تابو یا امتناعات یا تحریم کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

تابو کے مطابق انسانی کردار یا عمل پر جو پابندیاں یا امتناعات عائد کیے جاتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان امتناعات کا لحاظ نہ کرنے سے مافوق الفطرت قوتیں ناراض ہو جاتی ہیں اور انسان کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ تابو کا مقصد افراد کے ذہنوں میں مافوق الفطرت قوتوں کے تعلق سے نفسیاتی خوف کا احساس پیدا کرنا ہے۔ اس لیے آدمی کو ہمیشہ یہ پیش نظر رکھنا پڑتا ہے کہ مافوق الفطری قوتیں اس سے بالاتر ہیں اور ان کی ناراضگی اس کے لیے تباہ کن ہو سکتی ہے اس سلسلہ میں امریکہ کے شین (Chayenne) قبیلہ کے سردار رومن نوز (Roman Nose)

کی مثال قابلِ ذکر ہے ۔ یہ سردار سر پر جو خول پہنتا تھا اس کے بارے میں مشہور تھا کہ اس پر کوئی تیر یا گولی کارگر نہیں ہوسکتی ۔ کیونکہ اس خول کو مافوق الفطرت 'منا' کی قوت حاصل تھی ۔ لیکن اس خول کی تاثیر کو برقرار رکھنے کے لیے رومن نوز کو ایک تابو یا امتناع کی پابندی لازمی تھی اس پابندی کے مطابق اس کو کسی ایسے برتن میں کھانا نہیں کھانا چاہیے یا کھانا اس طرح تیار نہیں ہونا چاہیے جس میں کوئی دھاتی چیز استعمال کی گئی ہو ۔ اتفاق سے جنگ سے پہلے اس نے ایک ایسے گروہ کے ساتھ کھانا کھایا تھا جس میں اس کے کھانے کی تیاری میں ایک دھاتی چمچہ استعمال ہوا تھا ۔ بعد میں جب اس کو اس بات کی خبر ہوئی تو اسے احساس ہوا کہ اب اس کے خول کی تاثیر ختم ہو چکی ہے ۔ چنانچہ جنگ کے موقع پر قبل اس کے کہ وہ تیر چلاتا یا اپنی بہادری کے جوہر دکھاتا دشمنوں کی ایک گولی نے اس کا خاتمہ کر دیا ۔ شین قبائل کے عقیدہ کے مطابق اس تابو یا تحریم کی پابندی نہ کر سکنے کی بنا پر اس مشہور قبائلی سپہ سالار کو شکست اور موت کا سامنا کرنا پڑا ۔

تابو کی عدم تکمیل سے نہ صرف جادو کی قوت کا اثر ختم ہو جاتا ہے بلکہ تباہی لازم آتی ہے ۔ تابو کی اصطلاح پولینیشیا کے قبائل سے لی گئی ہے جہاں کے بااثر امرا خود کو دیوتاؤں کی اولاد سمجھتے ہیں اور 'منا' کی قوت کے حامل سمجھے جاتے ہیں ۔ ان کی زندگی کے اکثر اعمال اور کردار پر تابو کی پابندیاں ہیں ۔ ان قبائل میں تابو سے انحراف سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ہے جس کے لیے سخت سزائیں مقرر ہیں ۔

عبادت اور جادو مافوق الفطرت قوتوں سے نپٹنے کے دو اہم طریقے ہیں :
پہلے کے ذریعہ اطاعت کے اظہار سے ان طاقتوں کو رام کیا جاتا ہے اور دوسرے کی مدد سے مافوق الفطرت قوتوں یعنی ارواح اور 'منا' کو اپنے اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ بھینٹ اور قربانی کے ذریعہ دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کی جاتی ہے ۔ بھینٹ اور قربانی کے بے شمار سادہ اور ظالمانہ طریقے قبائلی سماج میں رائج ہیں ۔ اس میں دوسرے جانوروں اور انسانوں کی قربانی کے علاوہ اپنے جسم کو داغنا یا مجروح کرنا بھی شامل ہے ۔

دیوتاؤں کے لیے غذاؤں اور اشیاء کی بھینٹ چڑھانے کا طریقہ دنیا کے تمام حصوں میں پایا جاتا ہے لیکن افریقہ ، وسطی امریکہ اور پولینیشیا میں انسانی جانوں کی قربانی بھی عام رہی ہے ۔

قبائلی مذہب کے بُنیادی تصورات اور مضمرات کا متذکرہ بالا صفحات میں سرسری جائزہ لیا گیا ہے۔ اس میں جو بات مشترک نظر آتی ہے وہ ٹائلر کی ابتدائی مختصر تعریف کے مطابق ہے جس میں مافوق الفطرت قوتوں اور ارواح پرستی کو بُنیادی اور مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔ قبائلی مذہب کے مافوق الفطری عقائد کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا ارواح پرستی (Animism) اور دوسرا اشیاء پرستی (Animatism)۔ یہ بات بھی یاد رکھنی ضروری ہے کہ عام طور سے تمام قبائلی سماج میں بے شمار دیوتاؤں اور ارواح کی پرستش کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ہندوستان کے قبائلی سماج میں بھی ارواح پرستی جزو مشترک ہے۔ مثال کے طور پر کمار قبیلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ موت کے بعد آدمی کی 'جیو' یا روح بھگوان کے پاس چلی جاتی ہے اور اس کا جسم 'مادھی' بن جاتا ہے۔ یہ روح اجداد کی روح سے جاکر مل جاتی ہے البتہ یہ دوبارہ پیدا ہوسکتی ہے۔ 'مادھی' قبرستان میں رہتی ہے اور اکثر اس کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ کسی کی موت کے بعد لوگ جو خواب دیکھتے ہیں وہ مرنے والوں کی ارواح کا ردِ عمل ہوتے ہیں۔ اور اسی نظریہ پر ارواح پرستی کی بُنیاد ہے۔ کمار قبیلہ کے عقیدہ کے مطابق چٹانوں، پہاڑوں، دریاؤں، درختوں سب میں ارواح پائی جاتی ہیں۔ بعض ارواح انسان کے لیے مدد کا باعث ہوتے ہیں اور بعض زحمت کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کو خوش رکھنا ضروری سمجھا جاتا ہے مرزا پور (یوپی) کے کوروا قبائل کا عقیدہ ہے کہ فصلوں، مویشی اور بارش سب کی روحیں ہوتی ہیں۔ غرض کہ ارواح پرستی کا یہ عقیدہ دُنیا کے دوسرے علاقوں کی طرح ہندوستان کے بے شمار قبائل میں بھی عام ہے۔

اسی طرح اشیاء پرستی کا عقیدہ بھی ہندوستانی قبائل میں پایا جاتا ہے جسے ملینیشیا کے لوگ 'منا' (Mana) کہتے ہیں جس کا تذکرہ اُوپر آچکا ہے۔ چھوٹا ناگپور کے لوگ اسے 'بونگا' کہتے ہیں اور دُنیا کے بعض دوسرے علاقوں میں اسے واکونڈا اور ارنڈا بھی کہتے ہیں۔ اس عقیدہ کے مطابق [illegible] غیر مادی، غیر مرئی اور غیر شخصی قوت اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ مجمدار کی تحقیق کے مطابق 'بونگا' کی طاقت پہاڑ میں پائی جاسکتی ہے۔ یہ طاقت پہاڑ میں جاگزیں ہوتی ہے لیکن خود پہاڑ 'بونگا' نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ طاقت دریا یا سورج کی شعاعوں میں بھی پائی جاسکتی ہے۔

جہاں تک کہ ہندوستان کے قبائلی مذہب میں جادو کا تعلق ہے اس پر اعتقاد بہت عام ہے۔ پیشہ ور جادوگر اور عامل یا شمان ہندوستان کے تقریباً تمام قبائل میں پائے جاتے ہیں بہت سے کمار جادوگر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انھیں یہ جادوئی قوت دیوی دیوتاؤں کی طرف سے ملی ہے۔

ہندوستان کے تنترک قبائل کو جادوئی قوت حاصل کرنے کے لیے سخت ریاضت کرنی پڑتی ہے۔ قبائلی سماج میں جن افراد کو جادوئی یا مافوق الفطرت قوتیں حاصل ہوتی ہیں انھیں خوف اور احترام کا مقام حاصل ہوتا ہے اور لوگ انھیں خوش رکھنے نیز ان کی حمایت حاصل کرنے کے لیے کافی تحفے تحائف پیش کرتے ہیں۔

ہندوستان کے قبائلی سماج ہندومت سے ربط میں آنے کے بعد جن تبدیلیوں سے روشناس ہوئے ان میں دو باتیں قابلِ ذکر ہیں:۔ ایک تو یہ کہ بعض قبائل نے بعض ہندو دیوی دیوتاؤں کو بھی اپنے مذہب میں جگہ دے دی ہے۔ اور اس طرح ان کا مذہب اور زیادہ پیچیدہ بن گیا ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہندو تمدّن کے بعض اجزار بھی ان کی عبادت اور تقاریب میں قبول کر لیے گئے ہیں۔ مدھیہ پردیش کے گونڈ قبائل کے عبادات کا نظام بہت زیادہ پیچیدہ اور منظّم ہے۔ وہ بھینٹ اور قربانی بھی چڑھاتے ہیں۔ اور مذہبی مرکزیت اسی طرح ان کے سماج میں داخل ہو گئی ہے جیسی کہ ہندو سماج میں پائی جاتی ہے۔ انھوں نے مذہبی مندر بھی بنا لیے ہیں جن کی باقاعدہ یاترائیں کی جاتی ہیں۔ کوروا قبیلہ کے لوگ ہر انفرادی اور اجتماعی مسئلہ کے موقعہ پر مذہبی رسومات اور عبادتیں کرتے ہیں۔ البتہ ان کے مذہب میں ہندو دیوتاؤں یا بڑے دیوتا کا کوئی تصور نہیں۔ دودھی قبائل کی ہر پہاڑی اور تالاب کسی نہ کسی دیوتا سے متعلق ہے۔ ان قبائل کے علاقوں میں جو پیپل اور مہوہ کے درخت پائے جاتے ہیں ان سب کے ساتھ کوئی نہ کوئی بھوت پریت یا چڑیل کا تصور وابستہ ہے ہندوستان کے قبائلی سماج میں دیویوں، دیوتاؤں اور مہادیوی کے لیے بے شمار نام موجود ہیں۔ یہ تمام نام ان قبائل میں مختلف مدارج کی مافوق الفطرت قوتوں کے مظہر سمجھے جاتے ہیں جن سے ان قبائل کے لوگ روزمرہ کی زندگی میں مدد اور پناہ مانگتے ہیں۔

آٹھواں باب

سماجی کنٹرول اور سیاسی تنظیم

SOCIAL CONTROL & POLITICAL ORGANISATION

سماجیات اور انسانیات کی یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ انسان سماجی گروہ میں زندگی گذارنے پر مجبور ہے۔ سماجی گروہ محض افراد کے مجموعہ کا نام نہیں بلکہ ان گروہوں کی تشکیل مختلف قسم کے سماجی تعلّقات پر مشتمل ہوتی ہے اور یہی تعلّقات افراد کے مابین آپسی برتاؤ میں نظم پیدا کرتے ہیں اور گروہ کے استحکام اور اس کی برقراری کا باعث بنتے ہیں۔ سماجی نظم کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ کسی سماج میں جھگڑے فساد اور لڑائیاں نہ ہوں بلکہ اس نظم کا مقصد تعلّقات کا ایسا قیام ہوتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر سماج نہ صرف یہ کہ وقتی ضروریات کی تکمیل کر سکے بلکہ ساتھ ساتھ منظّم اور باقاعدہ ارتقاء کی منزلیں بھی طے کرتا رہے۔ کوئی نظم پابندیوں کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے ہر سماج کو اپنے افراد کے اعمال اور برتاؤ میں نظم قایم کرنے کے لیے ایک طرف تو ان کو اختیارات دینے پڑتے ہیں تو دوسری طرف ان پر پابندیاں بھی عائد کرنی پڑتی ہیں۔ جب کسی سماج میں افراد ترقی کے نئے طریقوں سے ناآشنا ہوتے ہیں تو سماجی نظم کی برقراری کے لیے ان کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں رہتا کہ روایاتی اور رسمی تعلّقات کو جو ماضی سے چلے آ رہے ہیں کم از کم ان کو برقرار رکھا جائے۔ انسان فکر و عمل کے محدود اور غیر متعین صلاحیتوں اور توانائیوں سے مرکب ہوتا ہے۔ لیکن ان صلاحیتوں اور توانائیوں، آرزوؤں اور تمنّاؤں، کم حوصلگی اور بلند حوصلوں کو سماجی ڈھانچہ میں ڈھالنے اور نظم سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ہر معاشرہ کو شعوری یا غیر شعوری، دانستہ یا نادانستہ طور پر ایسے طریقے اختیار کرنے پڑتے ہیں جس سے کم سے کم تصادم اور زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی پیدا ہو۔ نیز یہ ہم آہنگی معاشرہ کو ارتقاء کی مثبت منزلوں

کی طرف گامزن کر سکے۔ اس کے بغیر تمدن کا قیام اور اس کی ترقی ممکن نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ہر سماجی گروہ چند بنیادی سماجیاتی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ جس میں سے حسب ذیل سب سے زیادہ اہم ہیں:

(1) ہر گروہ قابلِ لحاظ مدت تک کم و بیش ایک محدود علاقہ میں اجتماعی زندگی گذارتا ہے۔

(2) ہر گروہ کا ایک مشترک تمدن اور مشترک زبان ہوتی ہے۔

(3) ہر گروہ متجانس انداز فکر رکھتا ہے اور اجتماعی اعتبار سے ان کے سوچنے اور عمل کے طریقے کم و بیش یکساں ہوتے ہیں یعنی بحیثیت مجموعی ان میں وحدت فکر پائی جاتی ہے۔

(4) ہر گروہ کے افراد میں روایاتی ہم آہنگی، اتحاد اور تعاون کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ یہ وہ خصوصیات ہیں جو سماجیاتی ارتقاء کے ہر دَور میں گروہوں کی یکجائی اور ان کے بین عمل کا سبب رہی ہیں۔

قانون

سماجیاتی اعتبار سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ افراد کے مابین اختلاط اور ارتباط کا جو نظام تشکیل پاتا ہے اس کا سب سے اہم عامل کیا ہے؟ ماہرین انسانیات کا خیال ہے کہ سماجی تعلقات میں ربط پیدا کرنے اور ان کو استحکام بخشنے کا سب سے اہم عامل قانون رہا ہے۔ او۔ ڈبلو۔ ہومس[1] (O.W. Holmes) کا خیال ہے کہ قانون کی تاریخ انسانیات کی سب سے اہم دستاویز کا درجہ رکھتی ہے۔ ہومس کا یہ نکتہ بڑا پرمعنی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی معاشرہ کے قانون کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اس معاشرہ کا پورا تمدّن، اس کا اندازِ فکر، سماجی نظام، رواج اور روایات اور سماجی بین عمل سب کچھ واضح طور سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے کیونکہ قانون محض کسی تحدید یا پابندی کا نام نہیں بلکہ یہ کسی سماج کے اندازِ فکر اور سماجی تجربہ کا خلاصہ ہوتا ہے۔ یہ انسانی اجتماعی زندگی کے تجربہ کا نچوڑ ہوتا ہے۔ اس کا مطالعہ ہوتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون کیا ہے؟ انسانیاتی اعتبار سے قانون انسانی برتاؤ کی

---

[1] Quoted by Hoebel, "Man in the Primitive World." New York 1949. P.359.

تلخیص ہے۔ رالف۔ایل۔بیلس (Ralph.L.Beals) اور ہوئجر (Hoijer) کے الفاظ میں:

"In a very general sense law may be regarded as the explicit or implicit rules for conduct of members of society that are generally recognised or accepted and for which positive or negative sanctions exist.[1]"

یعنی بہت ہی عام معنوں میں قانون سے مراد کسی سماج کے افراد کے برتاؤ کے وہ واضح یا مضمر اصول ہیں جنھیں عام طور سے قبول یا تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور جس کے لیے ہر سماج میں مثبت یا منفی احکام موجود ہوتے ہیں۔

جب کوئی فرد یا گروہ ان قاعدوں اور اصولوں کی خلاف ورزی کرتا ہے تو ہر سماج اس کے تعلّق سے سزا یا تحدید کے مخصوص طریقے اختیار کرتا ہے کیونکہ یہ خلاف ورزی سماجی نظام اور سماجی معاہدہ کے مغائر متصوّر کی جاتی ہے۔ ان اصولوں کی پابندی کے بغیر سماجی نظم کی برقراری ممکن نہیں۔ ای۔ ہوئبل (E.Hoebel) کے الفاظ میں:

"A law is a social norm the infraction of which is sanctioned in threat or infact, by the application of physical force by a party passessing the socially recognised privilege of so acting.[2]"

یعنی قانون ایسی سماجی قدر یا اصول ہے جس کی خلاف ورزی پر دھمکی یا قوت کے ذریعہ تحدید عائد کی جاتی ہے اور اس کی عمل آوری وہ کر سکتے ہیں جنھیں اس مقصد کے لیے سماجی اختیار حاصل ہوتا ہے۔

ہر قسم کے قانون کے تین اہم عناصر ہوتے ہیں:

(۱) قوت (2) سرکاری اقتدار (3) باقاعدگی

---

[1] R.L. Beals and H. Hoijer, "An Introduction to Anthropology" New York, 1972. P.406.

[2] E.A. Hoebel, "Man in the Primitive World," New York, 1949. P.364.

ان تینوں کے بغیر کوئی قانون موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا۔ جہاں تک قوت کا تعلق ہے اس کے اظہار کے دو طریقے ہوتے ہیں؛ ایک جسمانی قوت اور سزا اور دوسرا قانون شکنی کرنے والے کی جائداد کی ضبطی یا جرمانہ۔ قانون کی عمل آوری کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کے ردِ عمل کے طور پر مجرم انتقام کے بارے میں نہیں سوچتا۔ کیونکہ سزا کا اختیار کسی فرد کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا سرچشمہ پورا گروہ یا سماج ہوتا ہے جس سے انتقام لینا کسی فرد یا گروہ کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بات قانون اور رواج کے تقدس کے بھی خلاف سمجھی جاتی ہے۔ قبائلی قانون بحیثیت مجموعی خانگی قانون کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس قانون کی عمل آوری قبائلی سماج میں کمیونٹی کے ذریعہ ہوتی ہے اور قبائلی کمیونٹی میں لوگ خونی رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں اس لیے ان کا قانون موجودہ قانون کے مقابلہ میں خانگی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ قانون خواہ کسی سماج کا ہو اس کا مقصد افراد اور گروہوں کے اعمال اور برتاؤ میں نظم اور باضابطگی پیدا کرنا ہے۔ یہ وہ اصول ہوتے ہیں جو سماجی برتاؤ کے خطوط کا تعین کرتے ہیں جس کے بغیر سماج نراج اور انتشار کا شکار ہو جاتا ہے انسانی اعتبار سے قانون کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے قانون کے موجودہ تصور کو پیش نظر رکھنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ قدیم اور خام تمدنی سماجوں میں اس کی صورت گری اتنی واضح نہیں تھی جتنی کہ موجودہ سماج میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ ہر سماج اپنی ارتقائی منزل کے اعتبار سے ایسے اصول اور قاعدے منضبط کر لیتا تھا جس کے اعتبار سے افراد کو زندگی گذارنی پڑتی تھی اور اس کی خلاف ورزی کی صورت میں منحرف یا مجرم افراد سے مختلف قسم کا برتاؤ کیا جاتا تھا۔

سماجی ارتقاء کی پست ترین منزل پر اسکیمو قبائل سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے ان کے قانونی نظام کا جائزہ لینے سے قانون کی ابتدائی منزلوں کا نیز اس کی عمل آوری کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اسکیمو قبائل کے لوگ بہت بڑی تعداد میں ایک جگہ آباد نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ منطقہ باردہ کی برفیلی زمین اور وہاں کا جغرافیائی ماحول اس کی اجازت نہیں دیتا۔ چنانچہ اسکیمو گروہ کی تعداد کسی مقام پر سو نفوس سے زیادہ نہیں ہوتی۔ ان کی سماجی تنظیم دو طرفہ (Bilaterial) خاندانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ان کا سماج اس سے زیادہ پیچیدگی کا حامل نہیں ہوتا۔ اسکیمو قبائل میں نہ خیل کا تصور پایا جاتا ہے نہ مردوں اور عورتوں کی کوئی انجمنیں ہوتی ہیں اور نہ ہی حکومت۔ ہر گروہ کا ایک سربراہ ہوتا ہے جو ہوشیاری کی بناء پر بغیر کسی خاص امتیاز کے سربراہ تصور کر لیا جاتا ہے۔ اس کی امتیازی حیثیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ گروہ کے تمام مساوی درجہ

رکھنے والے افراد میں اس کا مقام پہلا سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اسکیمو لوگ اپنے سربراہ کو Ihumatak کہتے ہیں جس کے معنی ہیں ایسا شخص جو دوسروں کے لیے سوچتا ہے۔ اس سربراہ کے لیے Anaiyuhak کی استعمال ہوتی ہے جس کا مطلب ہے ایسا شخص جس کی بات تمام لوگ سنتے ہیں۔ اپنی زبان میں وہ سربراہ کو Pimain بھی کہتے ہیں جس کے معنی ایسا شخص جو ہر بات بخوبی جانتا ہے۔ اسکیمو قبائل کا سربراہ اپنے گروہ کی رہنمائی ضرور کرتا ہے لیکن وہ حکومت نہیں کرتا۔ وہ لوگوں کو سجھاؤ دکھلاتا ہے لیکن حکم نہیں چلاتا۔ کوئی اسکیمو دوسرے اسکیمو کو حکم نہیں دے سکتا اس لیے سربراہ کو بھی قانونی اختیارات حاصل نہیں ہوتے۔

بہت سی باتیں جنھیں موجودہ سماج میں بھیانک سمجھا جاتا ہے اسکیمو قبائل میں قابلِ قبول سمجھے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر انسان کشی (Homicide)، طفل کشی (Infanticide)، معذور کشی (Invalidicide)، خودکشی (Suicide) اور ضعیف کشی (Senilicide) کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ دراصل ان تمام فیصلوں کے پسِ پردہ ان کا سخت اور تکلیف دہ جغرافیائی ماحول بھی ہے۔ جس میں زندگی گذارنی اتنی مشکل ہوتی ہے کہ سخت محنت اور جفاکشی کے بغیر ضروریات زندگی کی تکمیل ممکن نہیں۔ اور چونکہ متذکرہ بالا قسم سے تعلق رکھنے والے افراد کسی نہ کسی اعتبار سے سماج پر بار بن جاتے ہیں اس لیے ان سے چھٹکارہ پا لینے کو اسکیمو جائز تصور کرتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ منطقہ باردہ میں قدیم تمدن رکھنے والوں کے لیے زندگی گذارنا ایک بہت بڑا چیلنج اور دشوار مسئلہ ہے۔

اسکیمو قبائل میں جائداد کے جرائم بہت کم پیش آتے ہیں کیونکہ ان کے پاس زمینی جائداد نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اسکیمو لوگ اپنی ضروریات کی چیزیں ایک دوسرے سے مانگ لیتے ہیں جو انھیں بڑی فراخدلی سے دے دی جاتی ہیں۔ اس لیے ان کے سماج میں چوری کا بھی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اسکیمو قبائل میں جو مجرمانہ افعال سرزد ہوتے ہیں اس کا سب سے بڑا سبب ایک دوسرے سے رقابت کا جذبہ ہوتا ہے۔ ورنہ بحیثیت مجموعی ان کا سماج جمہوری ہوتا ہے۔ سماجی مرتبہ کی اونچ اور نیچ کا ایک بڑا معیار شکار کے میدان میں ایک دوسرے کی فنی مہارت ہے۔ علاوہ ازیں اس مرتبہ کا تعیّن اس بنا پر بھی کیا جاتا ہے کہ کون شخص دوسروں کی بیویوں کو چُرا سکتا ہے۔ بیویوں کی چوریوں کا محرکِ جنسی جذبہ کی تکمیل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جنسی جذبہ کی تکمیل میں اتنی سخت تحدیدات عائد نہیں ہیں۔ بلکہ یہ چوری اس لیے کی

جاتی ہے کہ لوگ اپنے اعلیٰ سماجی مرتبہ کو ثابت کرنے کے لیے اس قسم کی جرأت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اسکیمو قبائل میں بیوی کی چوری کوئی جرم نہیں ہے لیکن اس کے نتیجہ کے طور پر بہت سے جھگڑے کھڑے ہو جاتے ہیں مثلاً قتل، کشتی اور مقابلے۔ چنانچہ اس سماج کے بیشتر تنازعات اس ایک مسئلہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسکیمو قبائل میں انسان کُشی، جادوگری اور عادتاً جھوٹ بولنا بھی جرم سمجھے جاتے ہیں۔ جس کی انتہائی سزا موت ہو سکتی ہے۔ ابتدائی قانون کی سادہ ترین مثال ان ہی اسکیمو قبائل میں پائی جاتی ہے۔

اس کے برخلاف امریکہ کے کومانچے انڈین قبائل نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ قانونی نظام رکھتے ہیں۔ ان قبائل میں سول اور فوجی دونوں قسم کے سردار ہوتے ہیں۔ کومانچے قبائل کے افراد کی تعداد بھی اسکیمو کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہ جائداد بھی رکھتے ہیں جن میں گھوڑے بھی شامل ہوتے ہیں۔ کومانچے قبائل میں بھی رقابت کا جذبہ پایا جاتا ہے اور بیویوں کی چوری عام ہے۔ جس کے لیے لڑائیاں بھی ہوتی ہیں۔ ان قبائل کے جرائم میں زناکاری، بیوی کو بھگانے جانا، انسان کُشی، جادو، پسندیدہ گھوڑے کو مار ڈالنا، کسی کو خودکشی پر مجبور کرنا، معاہدہ شکنی اور چوری شریک ہیں۔

قدیم قبائلی سماج میں امریکہ کے Ifugao قبائل قانون کی ضمن میں ایک اچھی مثال ہیں۔ یہ پہاڑی قبائل ہیں اور ان کی خام تمدنی سماجی تنظیم میں حکومت کا کوئی واضح تصور نہیں ہے۔ یہ پہاڑی قبائل تقریباً ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہیں اور زراعت سے بھی واقفیت رکھتے ہیں۔ جب کوئی تنازعہ پیدا ہوتا ہے تو اس کا مقدمہ قبیلہ کے سماجی اعتبار سے سب سے اعلیٰ شخص کے پاس لایا جاتا ہے جسے ان کی زبان میں Monkalun کہتے ہیں۔ اس کے سامنے دونوں فریق اپنے مقدمات پیش کرتے ہیں۔ لیکن دونوں فریق بریک وقت موجود نہیں رہتے۔ بلکہ مون کالون (Monkalun) علاحدہ علاحدہ دونوں فریقوں سے ربط پیدا کرتا ہے۔ یہ دراصل فیصلہ سے زیادہ مفاہمت پیدا کرنے کی سعیٔ مسلسل ہوتی ہے دونوں فریقوں کے استدلالات کو پوری طرح سُننے اور مفاہمت کی کوشش کرنے کے بعد بالآخر مون کالون اس کا فیصلہ کرتا ہے اور زیادتی کرنے والے فریق کو ہرجانہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اگر فریق اس پر تیار نہ ہو تو مون کالون کو اس سے زیادہ اختیار نہیں ہوتا۔ اور بالآخر لڑائی جھگڑے کے ذریعہ دونوں فریق اپنے مسائل کو حل کرتے ہیں۔ لیکن بڑی حد تک Ifugao واجا

قبائل کے لوگ مفاد کو جھگڑے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے مفاہمت ان کے قانونی نظام کا سب سے اہم عنصر ہے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ان قبائل میں جرائم زیادہ تر انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں جس کا پورے سماج پر بہت کم اثر پڑتا ہے۔

امریکہ کے شین انڈین قبائل کا قانونی نظام نسبتاً زیادہ پختہ اور ترقی یافتہ ہے۔ ان کی سیاسی تنظیم بھی کافی منظم ہوتی ہے۔ ان قبائل میں سول سربراہوں کی ایک کونسل ہوتی ہے جو دس برس تک اقتدار رکھتی ہے۔ شین قبائل فوجی مزاج کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کے سماج میں زناکاری ایک شخصی جرم ہے لیکن اس کی تعداد بہت کم ہوتی ہے۔ کسی کی بیوی کو لے بھاگنا بھی ان کے پاس زیادہ اہم مسئلہ نہیں ہے اور اس کی وجہ سے تنازعات نہیں پیدا ہوتے۔ البتہ انسان کُشی شین قبائل میں گناہ اور جُرم سمجھا جاتا ہے کیونکہ قتل کی وجہ سے شین عقیدہ کے مطابق ان کے تیر خراب ہو جاتے اور بدقسمتی ان کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اس بدقسمتی سے چھٹکارہ پانے کے لیے قبائلی کونسل عام طور سے قاتل کو ملک بدر کر دیتی ہے جس کے بعد ان کے خیال میں ان کے تیروں سے خون ڈھل جاتا ہے۔ چنانچہ اس طریقہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے قتل کی سزاؤں کی گنجایش ان کے سماج میں باقی نہیں رہتی۔ اگر کوئی شخص مجرم قرار پاتا تو اس کے لیے سب سے بڑی سزا یہ ہوتی کہ اس کے ہتھیار تباہ کر دیے جاتے اور اس کے گھوڑے کو مار دیا جاتا۔ لیکن اگر مجرم اپنی خطا سے ہونے والے نقصان کی پابجائی کر دیتا تو پھر اس کو سماج میں وہی مرتبہ مل جاتا جو اسے پہلے حاصل تھا۔ شین قبائل کی قانونی تنظیم کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کی نظر میں قانون کا سب سے بڑا مقصد لوگوں کی اصلاح کرنا ہے نہ کہ ان کو سزا دینا۔

اشانتی قانون

مغربی افریقہ کے اشانتی قبائل کا قانونی نظام بہت کافی ترقّی یافتہ ہے۔ اشانتی قبائل ایک طاقتور قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے پاس دستوری بادشاہت قایم ہے۔ اس قبیلہ کے مختلف خیلوں میں جو تنازعات چلے آ رہے تھے اور قانون کو جو خانگی حیثیت حاصل تھی وہ ختم کر دی گئی۔ اور سارا قانونی نظام شاہی عدالتوں کے تحت آگیا ہے۔ اگر خانگی طور پر کسی تنازعہ کے فیصلہ سے ایک فریق کو اختلاف ہو اور وہ شاہی عدالت سے رجوع کرے تو اسے انصاف مل سکتا ہے۔ عدالت سے رجوع کرتے وقت اس قبائل کے لوگ اپنے دیوتا

کے نام کی قسم کھاتے ہیں۔ اور اس قسم کو ان کے سماج میں قانونی تقدس حاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر دونوں فریق قسمیں کھائیں تو ایک کا غلط ہونا لازمی ہے۔ ایسی صورت میں خطاکار کو سخت سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ اور بعض وقت اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ عام سماجی زندگی میں ہر شہری شاہی حکومت کا نمائندہ متصور ہوتا ہے۔ اور یہ اس کا فرض ہے کہ انصاف کی عمل آوری میں مدد دے۔ بڑوں کی کونسل کے سامنے دونوں فریقوں کو اپنے اپنے واقعات سُنانے پڑتے ہیں۔ گواہیاں پیش ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات ایک ہی گواہ کے بیان پر فیصلہ صادر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اشانتی قبائل کے لوگوں کا یہ ایقان ہوتا ہے کہ گواہ جھوٹ نہیں بولے گا۔ اشانتی قبائل میں جرائم کے تعلق سے باقاعدہ قواعد اور ضوابط پائے جاتے ہیں۔ سزائے موت اس سماج میں عام ہے۔ انسان کُشی اور خود کُشی سخت ترین جرائم ہیں۔ کیونکہ کسی شخص کو قتل کرنے کا اختیار صرف قبیلہ کے حکمراں کو حاصل ہے۔ اور اس اختیار میں مداخلت کرنا خواہ وہ قتل کی صورت میں ہو یا خودکُشی کی صورت میں، سخت جرم سمجھا جاتا ہے جس کی سزا موت ہے۔ خاطی کو نہ صرف موت کی سزا ملتی ہے بلکہ اس کی جائداد بھی ضبط کر لی جاتی ہے۔ اشانتی قبائل کے قانون کا مقابلہ اٹھارھویں صدی کے انگلستان کے قانونی ارتقاء سے کیا جاسکتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ خانگی قانون کو سرکاری قانون کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ سماجیاتی اعتبار سے اشانتی قبائل کے قانون کا یہ ارتقاء بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

سماجیاتی اعتبار سے قانون کے ارتقاء کا بُنیادی نکتہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ افراد کو آپسی تنازعات کے دوران اپنے دعوؤں میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ وہ بذات خود بہت اہم ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ پر دو فریقوں میں جو اختلاف ہے وہ کیوں ہے؟ ظاہر ہے کہ سماجی ہم آہنگی اور سماجی معاہدہ میں ایک دوسرے کی ذمہ داری سے اختلاف، آپسی برتاؤ اور عمل میں گریز یا خلاف ورزی کا سبب بنتا ہے۔ چنانچہ سیگل (Seagle) کہتا ہے:

"Breach is the mother of law as necessity is the mother of invention.[15]"

---

[15] E.A. Hoebel, 'Man in the Primitive World,' New York 1949 P372

یعنی معاہدہ شکنی اسی طرح قانون کی بنیاد ہے جس طرح ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔

سماجی معاہدوں کے احترام اور اس کی عمل آوری کی ضمانت دینے کے لیے قوانین وضع کیے جاتے ہیں آر پونڈ (R. Pound) کے الفاظ میں:

"The law is an attempt to reconcile, to harmonize, to compromise..... over lapping or conflicting interest.[۵]"

یعنی قانون متداخل اور متصادم مفادات میں مفاہمت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کا نام ہے۔

قانون کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ آپسی اختلافات میں ایسا ٹکراؤ نہ پیدا ہونے پائے جو جھگڑے اور فساد کی صورت میں ظاہر ہو۔ انسانیاتی اعتبار سے یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ قانون کی اہمیت اسی وقت سامنے آتی ہے جب قانون شکنی ہوتی ہے۔ اگر کسی قانون کی خلاف ورزی ہی نہ کی جائے تو اس کی قانونی اہمیت مشتبہ ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اس کا دوسرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قانون ہی ایسا وضع ہوا جو خلاف ورزی کے امکانات کا جائزہ نہ لے سکا اور اس لیے اس کی ضرورت ہی نہ تھی۔ قانونی خلاف ورزی کی عدم موجودگی قانون کو مجہول بنا دیتی ہے۔ کیونکہ وضع قانون کا بنیادی مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ متوقع تصادم یا خلاف ورزی کی پیش بندی کی جائے۔ غالباً ان ہی قانونی پیچیدگیوں کو نظرانداز کرنے یا اس پر خاطر خواہ دسترس نہ ہونے کی وجہ سے قبائلی سماج میں باقاعدہ قانون سازی نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے قبائلی سماج میں متعینہ اور متوقع سماجی برتاؤ کی عمل آوری کے تعلق سے قانون سازی کے بجائے اس کی خلاف ورزی پر سزا اور فیصلہ کو زیادہ ترجیح دی جاتی ہے۔ لیکن چونکہ ہر سماج خواہ وہ کتنا ہی قدیمی یا قبائلی کیوں نہ ہو تغیر پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے خام تمدنی سماجوں کے لیے بھی یہ لازمی ہوتا ہے کہ کم از کم قانون کی کچھ ابتدائیات ہی وضع کی جائیں اور اہم جرائم یا سماجی خلاف ورزیوں کے تعلق سے کچھ اصول مرتب کیے جائیں۔ لووی (Lowie) کے خیال میں قانون کے ارتقاء کی تاریخ میں یہی بنیادی حقیقت ہے جس نے رفتہ رفتہ قانون سازی کو زیادہ باقاعدگی

---

۵ Ibid, P. 370.

عطاکی۔ خاص طور سے جیسے جیسے مختلف تمدّن اور ثقافتیں ایک دوسرے سے ربط میں آتی گئیں اور مختلف سماجوں کے افراد کو ایک دوسرے کے طرزِ زندگی سے سابقہ پڑا قانونی تشکیل بھی اسی تناسب سے ترقی کرتی گئی۔ ہوئیبل (Hoebel) کے الفاظ میں:

"Law is a consequence of social differentiation and increasing complicity in society.[ھ]"

یعنی قانون بڑھتی ہوئی سماجی تفریقات اور بڑھتی ہوئی سماجی پیچیدگی کا نتیجہ ہے۔

چنانچہ جو سماج جس قدر سادہ ہوگا اسی قدر اسے قانون کی ضرورت کم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ خیال عام ہے کہ سماجی ارتقاء کی ابتدائی منزلوں میں باقاعدہ قانونی اداروں کا وجود نہ رہا ہوگا۔ چنانچہ شوشون، اسکیمو، انڈمان کے جزائریوں اور افریقہ کے بشمن میں ان ہی معنوں میں قانون کے ادارہ کا وجود نہیں۔ ان سماجوں میں افراد کے مابین راست روابط اور تعلقات پائے جاتے ہیں۔ ان کی تمدّنی ضروریات بھی نسبتاً محدود ہوتی ہیں اور سماجی تربیت راست اور جامع ہوتی ہے۔ اگر کوئی فرد ایسے سادہ اور چھوٹے سماجوں میں عام طریقوں کی خلاف ورزی کرے تو وہ سماجی تضحیک کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ کوئی شخص ایسے چھوٹے سماج میں غیر معروف نہیں ہوتا۔ اور اس کا عمل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انتہائی خام تمدّنی سماجوں میں مافوق الفطری قوتوں کا خوف اور سماجی پابندیوں کا احترام اتنا سخت ہوتا ہے کہ جرائم کے امکانات کم ترین ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسے سماجوں میں جُرم کا بالکل وجود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے تمدّنوں میں جرائم کی تعداد بہت کم ہوتی ہے اور قانون کو اداراتی شکل اختیار کرنے کی نوبت نہیں آنے پاتی۔ اس کے برخلاف جیسے جیسے قبائلی سماج پیچیدہ ہوتا جاتا ہے اسی تناسب سے قانون کی تشکیل میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی سماج کے مختلف مدارج میں ارتقائی اعتبار سے قانون بھی بتدریج پیچیدگی اختیار کرتا گیا ہے۔

حکومت

جس طرح سماج میں نظم پیدا کرنے اور ہم آہنگی برقرار رکھنے کے لیے قانون کی

ھ Ibid, P.373.

ضرورت ہوتی ہے اسی طرح سماجی نظام میں باقاعدگی پیدا کرنے اور کاروبار زندگی کو چلانے کے لیے ایسی تنظیم لازمی ہوتی ہے جو صاحب اختیار ہو، فیصلے صادر کرسکے اور اپنے صادر کیے ہوئے فیصلوں پر عمل کروانے کی طاقت رکھتی ہو۔ ایسی صاحب اختیار و اقتدار تنظیم کو اصطلاحی زبان میں حکومت کہتے ہیں جس کی بے شمار قسمیں مختلف تمدنوں میں پائی جاتی رہی ہیں۔ ایسے سماج کا تصور کرنا ممکن نہیں جس میں کسی نہ کسی قسم کی حکومت نہ پائی جاتی ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی سماج بہت ہی چھوٹا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی سیاسی تنظیم اتنی سادہ اور راست ہوگی جو حکومت نہیں کہی جاسکتی۔ مثال کے طور پر گرین لینڈ کے اسکیمو قبائل صرف چند خاندانوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں افراد کی تعداد ایک سو تک بھی نہیں پہنچنے پاتی اور یہ تمام افراد بھی ایک وسیع تر خاندان کی دو شاخوں یعنی مادر نسبی اور پدر نسبی پر مشتمل ہوتے ہیں ان کا سماج اتنا مختصر ہوتا ہے کہ افراد کے مابین راست تعلقات پائے جاتے ہیں اور رشتہ داری نظام کی وجہ سے ہر شخص کا ایک دوسرے پر حق ہوتا ہے۔ آپسی حقوق اور مراعات کے اس سیدھے سادے نظام میں حکومت کی پیچیدہ مشینری کی ضرورت نہیں پڑتی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اور اسی قسم کے معدودے چند مختصر قبائلی سماجوں میں حکومت کا باقاعدہ تصور نہیں پایا جاتا حقیقت دراصل یہ ہے کہ جیسے جیسے سماجی نظام اور اس کا ڈھانچہ وسیع تر اور پیچیدہ ہوتا جاتا ہے اس بات کی ضرورت بڑھتی جاتی ہے کہ فرائض اور ذمہ داریوں کا تعین کیا جائے اور سماجی کنٹرول کے ایسے طریقے دریافت کیے جائیں جن کی مدد سے مجموعی سماج اپنے اقتدار کو وسیع سماج کی مختلف اکائیوں سے منوا سکے۔ اور اس پر عمل کروا سکے۔ چنانچہ قبائلی سماج جیسے جیسے ارتقائی منازل طے کرتا گیا اس کی سیاسی تنظیم بھی پیچیدگی اختیار کرتی گئی۔ سیاسی تنظیم سے مراد اقتدار کا تعین اور اس کی عملی تشکیل ہے۔ کہیں یہ اقتدار ایک شخص میں مجتمع ہوتا ہے، کہیں چند افراد میں اور کہیں سماج کی مختلف اکائیوں میں بٹا ہوا ہوتا ہے۔ سیاسی تنظیم کسی سماج کے قرابتی نظام معیشت، مذہب، برادریوں اور کمیونٹی میں رشتہ بندی کرتی ہے اور ہر ایک کی اہمیت کے اعتبار سے انھیں خاص اختیارات اور مراعات عطا کرتی ہے۔ کسی بڑے سماج کی مختلف اکائیوں کے مابین اختیارات اور ذمہ داریوں کے جو روابط تشکیل پاتے ہیں وہی اس سماج کی سیاسی تنظیم کے اہم اجزاء ہوتے ہیں۔

سیاسی تنظیم اور مملکت ایک ہی سکّے کے دو پہلو ہیں۔ چونکہ دُنیا کے بیشتر سماجوں میں

سیاسی تنظیم ایک آفاقی حقیقت ہے اس لیے مملکت بھی ایک آفاقی حقیقت ہے سماجیاتی اور انسانیاتی اعتبار سے سماج اور مملکت کو ایک دوسرے سے الگ کرنا بہت مشکل ہے۔ لیکن ہر سماج اپنی ایک سیاسی تنظیم رکھتا ہے اور اس اعتبار سے سیاسی تنظیم سماج کا ذیلی گروہ ہوتی ہے۔ اور مملکت ایک اتحادی تنظیم کے طور پر ان دونوں پر حاوی ہوتی ہے۔ مملکت ایک وسیع تصور ہے جس میں پورا سماج اور سیاسی تنظیم شامل ہیں۔ البتہ حکومت مملکت کی ایک ذیلی سیاسی تنظیم ہے جس کا مقصد مملکت کی پالیسی کی عمل آوری ہوتا ہے۔ حکومت مملکت کی انتظامی تنظیم ہوتی ہے۔

Mac Iver کے الفاظ ہیں:

"When we speak of the state we mean the organisation of which government is the administrative organ."[1]

یعنی جب ہم مملکت کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد وہ تنظیم ہوتی ہے جس کی انتظامی مشنری حکومت کہلاتی ہے۔

مختلف سماجوں میں مختلف قسم کی حکومتی مشنریاں پائی جاتی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(1) چند سری راج (Oligarchy): ایسی مملکت جس کے وسیع تر سماج میں حکومت چند افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔

(2) بادشاہت (Monarchy): اس کے تحت کم از کم نظریاتی اعتبار سے حکومت کا اقتدار ایک شخص یعنی بادشاہ میں مجتمع ہوتا ہے۔

(3) بزرگ شاہی (Gerontocracy): اس طرزِ حکومت میں اقتدار بزرگوں یا بوڑھوں کے چند افراد کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

(4) جمہوریت (Democracy): اس میں عوام کو اقتدار حاصل ہوتا ہے جو راست یا بالواسطہ طریقہ سے اپنے اقتدار کو استعمال کرتے ہیں۔

---

[1] Quoted by A. Hoebel, 'Man in the Primitive World', New York. 1949. P. 377.

(5) مذہبی حکومت (Theocracy) مذہبی حکومت کے تحت مافوق الفطرت قوتوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جن کی توضیح و تشریح نیز نمایندگی مذہبی پیشواؤں پروہت اور پجاریوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جنھیں مذہبی تقدس حاصل ہوتا ہے۔

حکومت کی ان مختلف قسموں کا تذکرہ کرتے وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ یہ تقسیم اور درجہ بندی بڑی حد تک اضافی نوعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اور خاص طور سے قبائلی سماج میں ان اصطلاحوں کو خالص ٹیکنیکل معنوں میں استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ حکومتوں کی اقسام کا ارتقاء نظریاتی تلخیص کا پابند نہیں ہے۔ بلکہ مختلف قسم کی حکومتی تنظیمیں اقتدار اور اختیار کے اعتبار سے قبائلی پسِ منظر میں بعض وقت خلط ملط نظر آتی ہیں۔ خالص چندسری، خالص شاہی، خالص بزرگ شاہی، یا خالص مذہبی حکومتوں کو قبائلی سماج میں تلاش کرنا لاحاصل ہوگا۔ کیونکہ ان اقتدارات کے مختلف امتزاجات ہر سماج میں ملے جلے ہوتے ہیں چنانچہ جدید سماج کی سیاسی تنظیمیں بھی ان پیچیدگیوں سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ البتہ مطالعہ کی سہولت کی خاطر ان عارضی تقسیموں کو پیش نظر رکھ کر قبائلی سماج کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

مثال کے طور پر افریقہ کی بادشاہتیں بظاہر مطلق العنان نظر آتی ہیں لیکن اگر کوئی غور سے شاہی خاندان سے تعلق رکھنے والے بزرگوں کے اختیارات کا مطالعہ کرے تو اسے پتہ چلے گا کہ ان بادشاہتوں میں بھی چندسری حکومت کی صفات شامل ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ عوام کی آواز اور ان کی رائے کا بھی اتنا چرچہ نظر آئے گا کہ بعض اوقات ان مطلق العنان بادشاہتوں پر جمہوری اقدار کا بھی گمان کیا جاسکتا ہے۔

قبائلی سماج کا سیاسی ارتقاء سماجی ارتقاء کے شانہ بہ شانہ سادہ سے پیچیدہ تنظیمی اشکال میں مختلف مدارج سے گذرا ہے جس کا سرسری جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

(1) مقامی گروہ (Local Group)

اپنی ابتدائی صورت میں ہر قبائلی سماج مقامی گروہ کی حد تک محدود تھا۔ اور یہ مقامی گروہ مملکت کی بنیاد رہا ہے۔ ہر چھوٹے سماجی گروہ میں انسانی تعلّقات راست ہوتے ہیں جو خاندان کے افراد کے مابین تعلّقات سے شروع ہو کر چند خاندانوں کے آپسی تعلّقات تک محدود ہوتے ہیں جو دراصل ایک ہی خاندان کی توسیع پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی وجہ

سے ان مختلف خاندانوں کے افراد کے مابین ایک دوسرے سے لگاؤ اور وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ مقامی گروہ کی یہی ابتدائی سماجی اور علاقائی تنظیم سیاسی تنظیم کا باعث ہوتی ہے۔ اس کی بہترین مثالیں شوشون، اسکیمو، انڈمان کے جزائری، نگریٹو قبائل، بشمن اور اسٹریلوی قبائل ہیں۔ اس قسم کے تمام مقامی گروہ خود اختیار ہوتے ہیں۔ اور داخلی طور سے ان کی سیاسی تنظیم اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے۔ چونکہ متذکرہ بالا قبائل جغرافیائی حالات کی بنا پر غذا جمع کرنے والی معیشت پر مشتمل ہوتے ہیں اس لیے ان سماجوں میں مرد کو برتری حاصل ہوتی ہے اور ان کی سماجی تنظیم پدر مقامی ہوتی ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ قبائل خانہ بدوش ہوتے ہیں تاہم ان کی نقل پذیری کا دائرہ محدود ہوتا ہے۔ یہ سماج عام طور سے بیس تا سو افراد پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور ان کا علاقائی دائرہ سو مربع میل سے زائد نہیں ہوتا۔ ان سماجوں میں قریبی ازدواجی تعلّقات کی وجہ سے گہرے سماجی اور جذباتی روابط پائے جاتے ہیں۔ ان گروہوں کی تعداد اتنی مختصر ہوتی ہے کہ ان کو قبیلہ کہنا بھی بعض اوقات دشوار معلوم ہوتا ہے۔ ان سماجوں کی آبادی میں جب اضافہ ہوتا ہے تو یہ مختلف ذیلی گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں اور ہر گروہ اپنی علاحدہ سماجی اور سیاسی وحدت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ بہرحال ان چھوٹے گروہوں کی سیاسی تنظیم موجودہ سیاسی تصورات کے اعتبار سے بہت سادہ ہوتی ہے جس میں سب سے بُنیادی سماجی طریق تعاون اور آپسی مفادات کی اجتماعی نگہداشت اور عمل آوری ہوتا ہے۔

(2) توسیعی گروہ (Band)

جب کوئی مقامی گروہ اضافہ آبادی اور معاشی تنگی کی وجہ سے ذیلی گروہوں میں منقسم ہو جاتا ہے تو اس کا ہر ذیلی گروہ اپنے سابقہ بُنیادی مقامی گروہ سے سارے تعلّقات منقطع نہیں کر لیتا ہے بلکہ یہ تمام ذیلی اور بُنیادی گروہ مل کر ایک وسیع تر یا توسیعی گروہ (Band) تشکیل دے لیتے ہیں جو بعض مشترک مفادات اور امور کی حد تک آپسی تعلّقات کو برقرار رکھتے ہیں۔ توسیعی گروہ (Band) کی ان مختلف اکائیوں میں ایک رشتۂ انسلاک پایا جاتا ہے جس میں جذباتی وفاداری اور وسیع تر مفادات کا تحفّظ شامل ہوتا ہے۔ اگرچہ کہ ہر ذیلی گروہ داخلی طور سے متّحد ہوتا ہے لیکن پھر بھی ایک دوسرے سے تعلّقات مکمل طور سے منقطع نہیں ہوتے۔ چنانچہ ان گروہوں کے مابین ازدواجی تعلّقات قایم رہتے ہیں۔ اور بہت سی رسومات

کے مواقع پر یہ ایک دوسرے سے اشتراک عمل کرتے ہیں۔ اگر کسی بیرونی گروہ سے ان توسیعی گروہوں کی اکائیوں کو خطرہ ہو تو مشترک دفاع کے لیے وہ متحد بھی ہو جاتے ہیں۔

توسیعی گروہ کی ذیلی اکائیوں میں قدیم قرابتی تعلقات اور واقفیت کا جذبہ کار فرما ہوتا ہے اور بہت سے سماجی رسوم اور تقریبات کے موقع پر یہ ایک دوسرے سے ملتے اور تعاون کرتے ہیں۔ رقص اور تہوار کے موقع پر ان میں نفسیاتی اور سماجی اتحاد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اتحاد ان مواقع پر بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے جب ان ذیلی گروہوں کو کسی خارجی قوت سے خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر شوشون قبائل گرما کے موسم میں منتشر گروہوں کی شکل میں زندگی گذارتے ہیں۔ لیکن سردیوں میں توسیعی گروہ کی یہ منتشر اکائیاں یک جا ہوتی اور بہار کے موسم تک ساتھ رہتی ہیں۔ اسی طرح آسٹریلوی توسیعی گروہ کی ذیلی اکائیاں قبائلی تقریبات کے موقع پر یک جا ہوتی ہیں۔ کرغیز کے چرواہی گروہ بھی سردیوں کے مہینوں میں یک جا جمع ہوتے ہیں۔ اور گرمیوں کے موسم میں چراگاہوں کی تلاش میں دور دور بھیل جاتے ہیں۔ یہی حال شین انڈین قبائل کا بھی ہے۔ موسموں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ غذائی دشواریوں کی وجہ سے یہ گروہ پھیلتے اور سکڑتے رہتے ہیں۔ بیشتر اس قسم کے توسیعی گروہ (Band) غذا جمع کرنے والے قبائل پر مشتمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی معیشت اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ وہ غذا کی تلاش میں وسیع تر علاقوں میں گھومتے پھرتے ہیں۔ لیکن جس موسم میں ان کو معاشی آسودگی حاصل ہوتی ہے توسیعی گروہ کی یہ اکائیاں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اجتماع کا یہ جذبہ سماجیاتی اور سیاسی اتحاد کی ایک اہم تمدنی علامت ہے جو ان سادہ سماجوں میں نظر آتی ہے۔

(3) قوم (Nation)

جب بہت سے مقامی گروہ ایک مستقل سیاسی تنظیم میں منسلک ہو جاتے ہیں تو انھیں ایک مکمل قبیلہ کی صورت حاصل ہو جاتی ہے جسے قوم کہا جا سکتا ہے۔ امریکہ کے شین انڈین قبائل اپنی قبائلی کونسل اور قبائلی سرداروں پر مشتمل جس قسم کے سماج کی تشکیل کرتے ہیں اسے قوم کہا جاتا ہے۔ لیکن جب تک کسی قبیلہ میں سماجی اور سیاسی وحدت کا مکمل جذبہ نہ پایا جائے اس وقت تک اس کے لیے قوم کی اصطلاح کا استعمال کرنا مشکل ہے۔

(4) عہدیہ (Confederacy)

جب دو یا دو سے زیادہ قومیں جنگ یا امن کے مقاصد کے لیے ایک دوسرے سے اتحاد کے رشتہ میں منسلک ہوتی ہیں تو اسے عہدیہ (confederation) کہا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں ہر قوم بڑی حد تک اپنی انفرادیت اور خود اختیاری کو برقرار رکھتی ہے لیکن عہدیہ (confede-racy) محض معاہداتی اتحاد کا نام نہیں جو کہ عارضی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ مثلاً جنگِ عظیم کے موقع پر جن طاقتوں نے ایک کا ساتھ دیا ان کے اتحاد کو عہدیہ (confederation) نہیں کہا جاسکتا۔ عہدیہ (confederation) کی سب سے اہم خصوصیات یہ ہیں کہ ان کے تعلّقات میں نسبتاً استقلال اور پائداری پائی جاتی ہے۔ اور مشترک مفادات کی نگہداشت اور پابجائی متعلّقہ اکائیوں کی ذمّہ داری سمجھی جاتی ہے۔ اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ عہدیہ (confederacy) کی سیاسی تنظیم عملی اعتبار سے ایک دشوار مسئلہ ہے۔ کیونکہ بہرحال عہدیہ (confederation) سے تعلّق رکھنے والی ہر اکائی اپنی سیاسی وحدت اور اس کے اقتدار پر زیادہ زور دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہدیہ (confederation) سے زیادہ وفاق (fede-ration) حقیقی اور عملی صورت اختیار کرسکا۔ چنانچہ ممالک متّحدہ امریکہ اور ہندوستان وفاقی ریاستیں ہیں۔ اور اسی بناء پر لیگ آف نیشنس (League of Nations) اور اقوام متّحدہ (United Nations) عہدیہ (confederation) میں تبدیل نہیں ہوسکی۔

عہدیہ (confederation) ایک سماجی اسکیم ہے لیکن سیاسی اعتبار سے اس کی عمل آوری ایک دشوار مسئلہ ہے۔ کیونکہ ہر قوم اپنی انفرادیت کو برقرار رکھنے کی کوشش میں عہدیہ (confederation) کے سیاسی ڈھانچہ میں اپنے اقتدار کے کسی حصہ سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں۔ حق خود اختیاری سے دست کشی سیاسی میدان میں بہت ہی مشکل مسئلہ ہے۔ اس کے باوجود امریکہ کے ایروکوائی (Iroquois) اور جنوب مشرقی انڈین قبائل نے عہدیہ (confederation) کی حیرت انگیز عملی مثال پیش کی ہے۔ اسی طرح اس کی دوسری مثالیں وسطی اور جنوبی امریکہ کے قبائل میں ملتی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلی سماج سیاسی اقتدار سے اس قسم کا مجنونانہ جذباتی لگاؤ نہیں رکھتا۔ جو متمدّن سماجوں میں نمایاں طور سے نظر آتا ہے۔ دراصل عہدیہ (confederation) اسی وقت ممکن العمل ہے جب کہ کوئی سماج کم از کم جزوی اعتبار سے حقیقی اور عملی معنوں میں اپنے سیاسی اختیارات سے دست بردار ہونے کے لیے تیار ہو۔

(5) شہنشاہیت (Empire)

جب کوئی زیادہ طاقتور قوم یا قبیلہ دو یا دو سے زیادہ اقوام اور قبائل کو فتح اور کامرانی کے ذریعہ ایک سیاسی مملکت میں متحد کر دیتا ہے تو اسے شہنشاہیت کہتے ہیں۔ اپنی ابتدائی ترین صورت میں جب کوئی قبیلہ دوسرے قبیلہ پر فتح حاصل کر لیتا ہے اور اسے اپنے زیرِ اقتدار لا لیتا ہے تو اس سے تشکیل پانے والی سیاسی قوت کو شہنشاہیت کہا جا سکتا ہے۔ لیکن عام معنوں میں جب کئی سیاسی وحدتیں یا چھوٹی چھوٹی مملکتیں کسی فاتح کے زیرِ نگیں آجاتی ہیں تو اسے شہنشاہیت کہا جاتا ہے۔ عام طور سے شہنشاہتیں اسی طرح قایم ہوتی ہیں۔ جب کوئی شہنشاہیت قایم ہو جاتی ہے تو اس کی یہ مسلسل کوشش رہتی ہے کہ ایسے طریقے اختیار کرے جن کی مدد سے اس حاصل شدہ وسیع تر اقتدار کو زیادہ سے زیادہ زمانہ تک قایم رکھے اور اپنے زیرِ نگیں طاقتوں کی منتوں سے مستفید ہوتی ہے۔

شہنشاہیت کے قیام کے بارے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سیاسی ارتقاء کی یہ منزل پیچیدہ اور متمدّن قبائلی اور غیر قبائلی معاشروں ہی میں ممکن ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ فاتحین کی سیاسی تنظیم کافی ترقی یافتہ ہو کیونکہ اس کے بغیر فوجی مہمات بر سرِ کار نہیں لائی جا سکتیں۔ علاوہ ازیں شہنشاہیت کے قیام کے لیے سیاسی مرکزیت بھی بہت اہم ہے کیونکہ سیاسی مرکزیت کے بغیر مفتوح طاقتوں کے نظم و نسق پر قابو رکھنا اور اس میں باقاعدگی پیدا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ سیاسی اور سماجی ارتقاء جب تک خاص معیار حاصل نہ کرے شہنشاہیت کا قیام نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر غذا جمع کرنے والے قبائل معاشی اعتبار سے اتنے پست ہوتے ہیں کہ وہ شہنشاہی طاقتوں کے لیے کچھ نہیں بچا سکتے۔ ہم جانتے ہیں کہ شہنشاہی طاقتیں مفتوح اقوام کے خراج پر سب سے زیادہ نظر رکھتی ہیں اور خراج ان ہی طاقتوں سے مل سکتا ہے جن کے پاس بچت ممکن ہو۔

گذشتہ چند ہزار برسوں میں شہنشاہیت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں چین سلطنت روما، مصر، بابل نینوا، ایران، ہندوستان وغیرہ میں بڑی بڑی شہنشاہتیں قایم رہی ہیں اسی قسم کے چھوٹے پیمانہ کی شہنشاہتیں وسیع علاقوں میں پھیلے ہوئے طاقتور قبائل میں بھی ملتی ہیں۔ لیکن جہاں شہنشاہیت کے ارتقاء کا راز برتر قوت ہے وہیں اس برتر قوت کے انحطاط کی وجہ سے اکثر شہنشاہتیں ٹوٹتی بھی رہی ہیں۔ یعنی بالفاظ دیگر مدت دراز میں ہر شہنشاہیت

کا خاتمہ خود اس کی سیاسی تنظیم میں مضمر ہے۔ کیونکہ شہنشاہیت طاقت کے بل بوتے پر قایم رہتی ہے۔ اور جب تک حکمراں فرد یا افراد اس طاقت کو برقرار رکھ سکتے ہیں اس وقت تک شہنشاہیت فروغ پاتی ہے اور اس کے بعد خود بخود شکست و ریخت کا شکار ہو جاتی ہے اس کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ہر شہنشاہیت میں مفتوح قوتیں ہمیشہ ایسے موقعہ کی تلاش میں رہتی ہیں جب کہ ان کو خود مختاری کے مواقع مل سکیں۔ باغیانہ مزاج اور اور اندرونی ریشہ دوانیاں ہر شہنشاہیت میں مضمر ہوتی ہیں۔ اور مخصوص حالات میں واضح طور سے نمایاں ہو جاتی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ مختلف شہنشاہتیں ایک دوسرے پر حریفانہ نگاہ رکھتی ہیں تاکہ مناسب حالات میں ایک دوسرے کو ہڑپ کر جائیں۔ چنانچہ تاریخ اس قسم کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ جب موجودہ تمدن کی دو یا زائد شہنشاہتیں ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں تو فاتح شہنشاہیت ایک وسیع کامن ولتھ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کے برخلاف قبائلی سماج میں جب مختلف اقوام ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں یا شہنشاہیتوں میں تصادم پیدا ہوتا ہے تو بالآخر فاتح طاقت مفتوح کو تسلّط حاصل ہونے کے بعد کمتر ذات واری سماجی طبقات میں تقسیم کر دیتی ہے چنانچہ وسیع تر عالمی معنوں میں ذات پات کے قیام کے پیچھے سیاسی طاقتوں کا یہی ٹکراؤ رہا ہے۔ چنانچہ افریقہ اور قدیم ہندوستان میں سیاسی ٹکراؤ کے نتیجہ کے طور پر ایک قسم کی اعلیٰ تر سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس کے تحت فاتح اقوام حکمراں ذات میں تبدیل ہو گئیں۔ اور مفتوح اقوام کو کمتر ذاتوں یا سماجی طبقات میں ضم کر دیا۔

ذات پات اور فتح کے ذریعہ وجود میں آنے والی مملکتیں استحصال پر قایم ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مملکت کا مارکسی تصور ایک طبقہ کے سیاسی اور معاشی استحصال پر زیادہ زور دیتا ہے۔ جس کی رو سے فاتح طبقہ مفتوح طبقوں کا مسلسل استحصال کرتا رہتا ہے لیکن مملکت کا یہ مارکسی تصور قبائلی سماج پر زیادہ صادق نہیں آتا اور نہ ہی بہت زیادہ ترقی یافتہ سماجی تنظیم اس مارکسی نظریہ کے زیر اثر ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر مارکس اور لینن کے اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سیاسی اور معاشی استحصال ہی مملکت کی بنیاد ہے۔ حالانکہ سماجیاتی اور انسانیاتی اعتبار سے یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مملکت حقیقی معنوں میں ایک ایسی سیاسی تنظیم ہوتی ہے جس کا مقصد سماجی پالیسیوں کو متعیّن کرنا ہوتا ہے۔ اور سماجی پالیسی کا تعیّن اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک کہ معاشرہ میں چند افراد یا

گروہوں کو ایسے امتیازی اختیارات حاصل نہ ہوں جن کے استعمال کے ذریعہ وہ معاشرہ کے مفادات کے لیے مفید فیصلے کر سکیں۔ اور اس اعتبار سے سیاسی تنظیم محض منفی معاشی اور سیاسی استحصال کا نام نہیں۔ بلکہ اس کا زیادہ اہم اور مثبت پہلو سماج کے لیے فیصلے کرنا اور ان فیصلوں کو عملی شکل دینا ہوتا ہے۔ ان معنوں میں سیاسی تنظیم ایک آفاقی سماجی ضرورت ہے۔ ہر مملکت ان ہی ذمہ داریوں کی تشکیل کرتی رہی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ سماجی ارتقاء کے بیشتر ادوار میں سیاسی اور معاشی استحصال کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں۔ جس کا تعلق سیاسی شعور کے ارتقاء سے ہے ورنہ بنیادی طور سے ہر قوم اور شہنشاہیت کا مقصد سیاسی اختیارات کی تدوین ہی رہا ہے۔ البتہ بڑھتے ہوئے نظریاتی تصورات کے ساتھ ساتھ سیاسی مسالک کے مثبت پہلو زیادہ اہمیت اختیارات کرتے جا رہے ہیں۔

(6) حکومتی فرائض (Govermental functions)

قانون کی بحث میں ہم نے دیکھا ہے کہ اس کا مقصد کسی سماج میں افراد اور گروہوں کے مابین پیدا ہونے والے تصادم کا تصفیہ ہوتا ہے۔ سماج کے داخلی معاملات میں قانون کی تشکیل اور اس کی عمل آوری بھی مملکت کا ایک اہم فریضہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر مملکت سماج کے قانونی نظام پر زیادہ سے زیادہ اختیار رکھتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر فرد اور ذیلی گروہ اس بات کی کوشش میں رہتا ہے کہ وہ اپنے رویہ اور عمل کو سماجی نظام کے قانونی ڈھانچہ کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ لیکن اس طرح پیدا ہونے والے ہر مسئلہ میں مملکت کو دونوں فریقین میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانون کی تاریخ میں ایسی مثال نہیں ملتی جب اس کے فیصلہ نے کسی ایک پارٹی کو نقصان نہ پہنچایا ہو۔ خواہ سماجی اعتبار سے اس نقصان کو نقصان نہ کہا گیا ہو بلکہ اس کی بجائے 'انصاف' کی اصطلاح استعمال کی گئی ہو۔ حکومت کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ قانونی نظام پر زیادہ سے زیادہ اختیار رکھے تاکہ اپنے متعینہ اصول کی روشنی میں سماجی نظم برقرار رکھا جاسکے۔ ہوئیبل کے الفاظ میں:

The political goal is to get the driver's seat with your hands on the control lever of the Governmental machinery. Politics is in a broad sense the process of determining who gets what, when

and how.[1]"

یعنی سیاست کا مقصد اختیار کا وہ موقف حاصل کرنا ہے جہاں سے حکومتی مشنری کو پوری طرح کنٹرول کیا جاسکے، وسیع تر معنوں میں سیاست وہ طریق ہے جس کے ذریعہ یہ طے کیا جاتا ہے کہ کس کو کیا، کب اور کیسے ملتا ہے۔

اس طرح مملکت جو کہ ایک تمدنی تخلیق ہے اور جس کا مقصد حکومت کے ذریعہ عام سماجی ضروریات کی تکمیل ہوتا ہے اس کو اس بات کا بھی خطرہ رہتا ہے کہ دوسری طاقتیں اس حکومت کے اختیارات پر قبضہ کر لیں تاکہ انھیں اپنے مقاصد اور مفادات کے لیے استعمال کر سکیں۔ چونکہ مملکت کے لیے یہ لازمی ہوتا ہے کہ اس کے اختیار میں طاقت رہے۔ اس لیے اس کا بھی خطرہ رہتا ہے کہ اپنے ان محصلہ اختیارات اور طاقتوں کو غلط اور ظالمانہ طور سے استعمال کرے۔ البتہ چھوٹے قدیم قبائلی سماجوں میں اس کا خطرہ کم رہتا ہے۔ کیونکہ ان خام تمدنی سماجوں میں مادی تمدن کی پسماندگی کی وجہ سے سماجی مفادات میں بڑی حد تک سادگی اور متجانسیت پائی جاتی ہے جو متمدن سماجوں کی پیچیدگی کے بالکل برعکس ہوتی ہے۔

سماج کا ہمیشہ سے یہ المیہ رہا ہے کہ جیسے جیسے وہ پیچیدگی اختیار کرتا جاتا ہے اس کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ کچھ اختیارات خاص جماعتوں، گروہوں، یا پیشہ ور اور نیم پیشہ ور شخصیتوں کے حوالے کیے جائیں۔ جس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ یہ جماعتیں گروہ، افراد اور ادارے ان مخصوص اختیارات کے حاصل ہونے کے بعد بسا اوقات انھیں اپنے ذاتی مفادات کے لیے استعمال کرنے لگتے ہیں۔ اختیارات کی حوالگی اور ان کا بیجا استعمال مملکت کی تاریخ کا مسلسل المیہ ہے اور مملکت اور حکومت کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار اسی کشمکش پر رہا ہے۔ مثال کے طور پر یہ ضروری ہوتا ہے کہ کسی گورنر یا حکمراں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دیے جائیں تاکہ وہ اپنی ذمہ داریوں کی کماحقہ، تکمیل کر سکے لیکن ساتھ ہی یہ خطرہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس طرح سے حاصل شدہ اختیارات کو کس طرح استعمال کیا جانے والا ہے۔ بیشتر سماجی مسائل اختیارات کی حوالگی، عدم حوالگی اور ان کے نامنصفانہ عمل کا نتیجہ رہے ہیں۔ چونکہ سماج ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور اس کے مسائل میں پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں اس لیے حکومت کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ اس کا نظام حرکی رہے تاکہ وہ

---

[1] E. A. Hoebel, 'Man in the Primitive World,' New York 1949. P.382

بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکے اس سے بے توجہی حکومت اور مملکت کی کمزوری کا باعث ہوتی ہے۔ ایف۔ایم۔مارکس کے الفاظ میں:

"The final justification of all government rests on the need for maintaining the superiority of the general interest without sapping the social initiative of the community."[1]

یعنی ہر حکومت کا اہم ترین مقصد یہ ہوتا ہے کہ کمیونٹی کے سماجی تخلیقی جذبہ کو مجروح کیے بغیر عام مفادات کی برتری کو برقرار رکھے۔

حکومتی فرائض اور ذمہ داریوں کا سرسری جائزہ لینے کے بعد ان شخصیتوں اور اداروں کا بھی تذکرہ ضروری ہے جنھیں قبائلی سماج میں ارتقاء کے مختلف ادوار میں اقتدار حاصل رہا ہے۔ اقتدار کی ان نمایندہ شخصیتوں اور اداروں میں سے چند درج ذیل ہیں:-

(۱) سربراہ (The Head man)

قبائلی حکومتوں کا قدیم ترین اور سب سے ابتدائی اقتداری نمایندہ 'سربراہ' ہوتا تھا نہ کہ 'سردار' (chieftain)۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ سربراہ پدرسری نظام میں اپنے اختیارات کو سخت اور ظالمانہ طریقہ سے استعمال کرتا تھا۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ اپلر (Opler) کی تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ chiricahua نامی اپاچے قبیلہ کا سربراہ مقامی گروہ کا ایک پیدایشی لیڈر سمجھا جاتا تھا جسے اپنے پڑوسیوں کا اعتماد اور ان کی حمایت حاصل ہوتی تھی۔ اس کا اثر پورے قبیلہ پر ہوتا تھا۔ لیکن اس اثر میں سختی اور زیادتی کے بجائے بے تکلفانہ رسوخ کو زیادہ دخل تھا۔ قبائلی سربراہ ہر اہم موقع پر پیش پیش رہتا ہے۔ مثال کے طور پر اریزونا قبائل کے سربراہ بات چیت میں اعتدال پسند ہوتے ہیں۔ اور ان کا یہ کام ہوتا ہے کہ افراد کے مابین جھگڑوں کو طے کروائیں۔ لوگ سربراہ کی بات اس لیے مانتے ہیں کہ اسے ان کا اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قبائلی سماج میں سربراہ کو اختیار اور اقتدار جتانے کا زیادہ موقع نہیں ملتا بلکہ وہ مصلحت پسندی سے مسائل کو حل کرتا ہے۔ اس کے باوجود مقامی گروہ

---

[1] Ibid, Quoted from F.M. Marks. P382.

میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔

یہی حال وسطی آسٹریلیا کے قبائلی سربراہوں کا ہے۔ شوشون اور اسکیمو قبائل کے سربراہ بھی ان اختیارات سے تجاوز نہیں کرتے۔ الاسکا میں سربراہ وہ لوگ سمجھے جاتے ہیں جو روایات اور رسوم و رواج سے واقف ہوں۔ اور زیادہ سوجھ بوجھ رکھنے کی وجہ سے انھیں کمیونٹی میں مشیر کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سادہ قبائلی سماج عام طور سے جمہوری اقتدار پر مشتمل ہوتے ہیں جہاں سیاسی ڈکٹیٹرشپ کا کوئی موقعہ نہیں ہوتا۔

(2) سردار (chieftain)

جیسے جیسے سماج پیچیدہ ہوتا جاتا ہے سیاسی قیادت اور اس کی ذمہ داریاں بڑھتی جاتی ہیں۔ جن قبائلی سماجوں میں کافی سیاسی پیچیدگیاں پیدا ہوجاتی ہیں ان میں سردار ناگزیر ہو جاتا ہے۔ سربراہ اور سردار میں فرق یہ ہے کہ سردار کو زیادہ اختیارات اور سماجی امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ سردار موروثی ہو بلکہ بہت سے قبائلی سماجوں میں سردار بدلتے رہتے ہیں۔

البتہ شمالی امریکہ کے قبائل میں سردار کو غیر معمولی اختیارات حاصل نہیں ہوتے بہت سے سماجوں میں امن کے سردار اور جنگ کے سردار الگ الگ ہوتے ہیں۔ امن کے سردار کا مرتبہ سول گورنر کا ہوتا ہے۔ عام طور سے یہ خیل کے سربراہ ہوتے ہیں جن کا رتبہ بڑھا کر انھیں قبائلی کونسل میں رکنیت دے دی جاتی ہے۔ ان کا کام قبائل کے اندرونی تعلقات اور بعض جرائم کی حد تک انصاف کی عمل آوری ہوتا ہے۔ شین، اوماہا (omaha) اور کائی (Iroquois) قبائل میں سول سردار ایک معینہ مدت کے لیے منتخب کیے جاتے ہیں۔ البتہ جنگی سردار فوجی برادریوں کے سربراہ ہوتے ہیں۔ یا پھر جنگی سربراہ وہ شخص ہوسکتا ہے جس کا غیر معمولی جنگی کارنامہ ہو۔ عام طور سے جنگی سردار کو قبیلہ میں بڑا اثر حاصل ہوتا ہے۔ لیکن امن کے حالات میں ان کے دستوری حقوق بہت محدود ہوتے ہیں امریکہ کے جنگی انڈین قبائل بھی اس بات کا پورا پورا احساس رکھتے ہیں کہ فوجی ڈکیٹٹرشپ جمہوری طرز زندگی کے لیے بہت بڑا خطرہ ہے۔

یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ قبائلی سماج میں بھی سرداروں کے فرائض میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خالص سیاسی نوعیت کے ہوں۔ قبائلی دُنیا میں ٹروبرینڈ قبائل کے سردار کو بہت

اعلیٰ سماجی مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے لیے بہت سی مراعات ہوتی ہیں۔ لوگ سردار کو خراج ادا کرتے ہیں لیکن عام طور سے وہ اس خراج کو تقریبات کے موقعہ پر لوگوں ہی پر صرف کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے وہ سماجی تقریبات کی ادائیگی میں ایک اہم رول ادا کرتا ہے۔ اور سیاسی معاملات سے اسے بہت زیادہ شغف نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ قبائلی سماج میں سیاسی پیچیدگی اور الجھاؤ فی نفسہٖ زیادہ اہمیت نہیں رکھتے بلکہ لوگ اپنے اختیارات کو کم سے کم پیچیدگی کے ساتھ سماج کے مسائل کو حل کرنے کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(3) موروثی بادشاہتیں (Hereditary Monarchies)

انسان کی یہ عام فطرت ہے کہ وہ اپنے اختیار اور اقتدار کو مستقل شکل دینا چاہتا ہے۔ اور اسے آیندہ نسلوں تک جاری رکھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ موروثی بادشاہتیں بھی اسی جذبہ کا نتیجہ ہیں اس کا ایک سیاسی مقصد یہ بھی ہوتا ہے کہ حکومتی انتظامیہ کو استقلال عطا کیا جائے۔ طاقتور خیلوں میں عام طور سے لڑائیاں ہوتی رہتی ہیں جس کی وجہ سے خون خرابہ کا سلسلہ بعض اوقات طویل زمانہ تک جاری رہتا ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ ایسی طاقتور بادشاہت قایم ہو جو امن قایم رکھ سکے۔ مختلف خیلوں کے مابین اقتدار کی اس کشمکش میں طاقتور سردار ہمیشہ زور آزمائی کرتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ اقتدار کو ایسی موروثی شکل دی جائے کہ قبائلی سردار اس خون ریزی سے باز آجائیں۔ اور دراصل یہی موروثی بادشاہت کی بنیاد ہے۔ لیکن خود موروثی بادشاہتوں میں یہ بڑی کمزوری ہوتی ہے کہ ہر آنے والا حکمراں لازمی طور سے اتنا طاقتور اور بااثر نہیں ہوتا جس کی وجہ سے تنازعات دوبارہ اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔

ترقی یافتہ قبائلی سماجوں میں بادشاہتیں بہت عام ہیں جس کا سبب غالباً یہی ہے کہ ان سماجوں میں نظم و نسق اور امن کی برقراری کے لیے مرکزی طاقت کا قیام ناگزیر ہوتا ہے لیکن اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جمہوری اقدار اور جمہوری طاقتیں ان سماجوں میں بڑی حد تک کمزور ہو جاتی ہیں۔ بادشاہت کا موروثی طریقہ کسی فطری اصول کا پابند نہیں بلکہ یہ سیاسی ضرورت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ امریکن انڈین قبائل موروثی سرداری کے قائل نہیں۔ اس کے باوجود اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک سردار کا بیٹا باپ کے مرنے کے بعد سردار بن جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ ہوتی ہے کہ سردار کے بیٹے کو سیاسی معاملات میں جو تربیت حاصل ہوتی ہے اس کی بنا پر قبائلی سماج کے لوگ یہ بہتر سمجھتے ہیں کہ جہاں تک ممکن ہو اسی کی سرداری

جاری رہے ورنہ اس سے ہٹ کر اس کے پسِ پردہ موروثیت کا کوئی اصول کار فرما نہیں ہے۔
پولی نیشیا اور افریقہ میں عام طور سے سردار کے پہلے بیٹے کو سرداری کا وارث سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ کہ بعض اوقات قبائلی یا شاہی کونسل کسی دوسرے یا بہتر شخص کا انتخاب بھی کر سکتی ہے۔ مادر سری قبائل میں ماں یا سب سے بزرگ عورت کو قبائلی سردار کے انتخاب کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ البتہ بعض اوقات قبائلی سردار کی موت کے بعد سیاسی کشمکش اور خانہ جنگی بھی شروع ہو جاتی ہے جس کی بیشتر مثالیں بنتو (Banto) قبائل میں ملتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات قبائلی سردار کی موت کو اس وقت تک راز میں رکھا جاتا ہے جب تک کہ دوسرے سردار کا گدی نشینی کے لیے انتخاب نہ کر لیا جائے۔

(4) مذہبی سردار اور بادشاہ (Sacerdotal Chiefs and Kings)

مذہب اور سیاست کی خمیر دراصل ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ لیکن سماجی ڈھانچہ میں یہ دونوں ایک دوسرے سے اتنے گتھے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو علاحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ سپاہی کی تلوار اور جادوگر کی لکڑی بالکل جُدا چیزیں ہیں لیکن بعض سماجوں میں ایسی شخصیتیں بھی نظر آتی ہیں جن کے ایک ہاتھ میں تلوار اور دوسرے ہاتھ میں جادوئی لکڑی ہوتی ہے۔ جب دونوں طاقتیں کسی شخصیت میں یک جا ہو جاتی ہیں تو ایسی طاقت کو چیلنج کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔

قبائلی سماج میں شماں اور پروہت مافوق الفطرت قوتوں کو کنٹرول کرتے ہیں لیکن چونکہ لوگوں کو کنٹرول کرنے میں مافوق الفطری عقائد کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اس لیے ایسے سماجوں میں پروہت کو کافی سیاسی اثر حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاست داں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے مذہبی ذرائع بھی استعمال کرتے ہیں اور اسی طرح پروہت اپنے مقاصد کے حصول کے لیے سیاسی ذرائع کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر کسی سماج میں سیاسی اور مذہبی پیشواؤں کا اثر بہت زیادہ بڑھ جائے تو اکثر ان دونوں میں ٹکراؤ بھی ہوتا ہے۔ مگر بڑی حد تک قبائلی سماج میں ان دونوں کے مابین مفاہمت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ٹروبریئنڈ سردار جادوگروں کو نودولتیوں پر اختیار حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح کیلیفورنیا کے قبائل میں سردار عوام سے نپٹنے کے لیے عاملوں سے مدد لیتے ہیں۔ اکثر قبائلی سماج میں اقتدار کی برقراری کے لیے کالے جادو کا استعمال بھی عام ہے۔

عام طور سے قبائلی دُنیا میں مافوق الفطری عقائد اتنے پھیلے ہوئے ہیں کہ تقریباً ان کی تمام حکومتیں اس سے متاثر نظر آتی ہیں، چنانچہ اکثر سیاسی عہدہ دار یا تو جادوئی قوت رکھتے ہیں کہ پھر انھیں مذہبی تقدس حاصل ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ قانون سازی، جرائم سے نبٹنے اور بیشتر مسائل میں مذہبی رسومات شامل ہوتی ہیں۔ بہت سے قبائل میں سردار مذہبی پیشوا بھی ہوتا ہے اور اس حیثیت میں وہ سیاسی اور مذہبی دونوں فرائض انجام دیتا ہے۔ جن قبائل میں آباء و اجداد کی پرستش کی جاتی ہے وہاں سردار آباء و اجداد کا نمایندہ بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ اسے اجداد کی ارواح کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ افریقہ اور شینیا کے قبائل میں یہ صورتِ حال بہت عام ہے۔ افریقہ میں سردار کو قبائلی روح کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی صحت اور طاقت کی برقراری قبیلہ کی صحت اور طاقت کے مترادف سمجھی جاتی ہے اور اگر وہ کمزور ہو جائے تو قبیلہ کی کونسل کے دوسرے سردار اسے زہر دے کر یا گلا گھونٹ کر مار ڈالتے ہیں تاکہ دوسرا سردار قبیلہ کی طاقتور روح کی مناسب نمایندگی کر سکے۔ قبائلی سماج میں مافوق الفطرت قوتوں پر عقیدہ کی وجہ سے مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے الگ کرنا بہت دشوار ہے۔

(5) ترجمان سردار (The Talking chief)

بعض قبائل میں قبیلہ کا حقیقی حکمراں یا بادشاہ یا سردار اعلیٰ راست طور سے عوام سے مخاطبت نہیں کرتا۔ اس کو ان قبائل میں تہذیب اور پالیسی کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ایسے قبائلی سردار اپنا ایک ترجمان یا خطیب سردار مقرر کر لیتے ہیں۔ بیشتر افریقی قبائل کے بادشاہ اپنا ایک درباری ترجمان رکھتے ہیں۔ اسی طرح پولینیشیا کے قبائل میں ہر سردار کا ایک ترجمان سردار (Talking chief) ہوتا ہے۔ عوامی مباحث میں وہ سردار اعلیٰ کی نمایندگی کرتا ہے۔ اسی طرح کواکی وٹل (Kwakiutle) اور امریکہ کے شمال مغربی ساحل کے سردار بھی اپنے خطیب نمایندے مقرر کرتے ہیں۔ امریکہ کے میدانی انڈین بھی امن کے نقیب مقرر کرتے ہیں جو حکومتی فیصلوں کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔

ترجمان سردار کے تقرر کا سبب یہ ہوتا ہے کہ سردار اعلیٰ اس بات کو اپنے مرتبہ کے خلاف سمجھتا ہے کہ وہ راست طور سے عوام سے مخاطب ہو۔ کیونکہ یہ بات اس کے حاکمانہ درجہ اور اختیارات کے مغائر ہوتی ہے کہ وہ عام لوگوں سے بے تکلفانہ روابط پیدا کرے۔ کیونکہ بے تکلفی اور اقتدار کو ساتھ ساتھ قایم رکھنا سردار کے بس کی بات نہیں۔ اس لیے بہتر یہی سمجھا جاتا ہے کہ راست

ربط میں آئے بغیر اپنے نمایندہ سرداروں کے ذریعہ عوام سے ربط رکھا جائے۔

(6) کونسل (Council)

بیشتر بڑے قبائلی سماج میں کونسل حکومتی ڈھانچہ کا اہم جُز ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی شخص اکیلے حکمرانی نہیں کرسکتا۔ اور نہ ہی کسی فرد کو اتنے وسیع اختیارات دیے جاسکتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ انفرادی بادشاہت یا مطلق العنانی بھی محض ایک تصوراتی چیز ہے۔ ورنہ ہر بادشاہ کے ساتھ بھی بہت سے مشیر ہوتے ہیں جو امورِ مملکت میں اس کی مدد کرتے ہیں۔ بہت سے بادشاہ ایسے بھی ہوتے ہیں جو ان مشیروں کے ہاتھ میں کٹھ پُتلی ہوتے ہیں۔

جہاں تک چھوٹے قبائل کا تعلّق ہے ان میں جمہوری طرز کی کونسل پائی جاتی ہے۔ اس کونسل میں قبیلہ کے بالغ مرد شریک ہوتے ہیں۔ آسٹریلیا کے 'بُزرگ شاہی' قبائل میں صرف بُزرگ افراد کو نسل کی رکنیت حاصل ہوسکتی ہے۔ البتہ دوسرے قبائلی سماجوں میں عام بالغ مردوں کو بھی کونسل میں شریک کیا جاسکتا ہے۔ امریکہ کے انڈین قبائل میں کونسل کے تمام افراد کا کسی فیصلہ پر متفق ہونا ضروری ہے۔ کونسل میں تمام خیل کے سربراہ شریک ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ کے ایزمگ قبائل میں ہر خاندان کا سربراہ خیل کی کونسل کا رکن ہوتا ہے اسی طرح ہر خیل کے سربراہ ہوتے ہیں جن میں ایک جنگی سردار اور ایک خطیب شریک ہوتے ہیں۔ بیس خیلوں کے خطیب مل کر قبائلی کونسل تشکیل دیتے ہیں جس کا افسر اعلیٰ قبیلہ کا بادشاہ ہوتا ہے۔

افریقہ کی قبائلی بادشاہتوں میں بہ ظاہر بادشاہ مطلق العنان ہوتا ہے لیکن درحقیقت کونسل کی منظوری کے بغیر وہ اپنے کسی فیصلہ کو عملی صورت نہیں دے سکتا۔ اگر کوئی بادشاہ کونسل کے فیصلہ کا احترام نہ کرے تو اسے معزول کیا جاسکتا ہے۔

دیگر سماجی رشتوں اور تعلّقات کی طرح بادشاہت کی کامیابی کا انحصار بھی دوطرفہ روابط پر ہوتا ہے۔ بادشاہ کو بے شمار مراعات اور اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے لیے اسے لازمی ہوتا ہے کہ عوام کی خدمت کرے۔ بعض بادشاہ اور ڈکٹیٹر عام طور سے اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں لیکن سماجی اور سیاسی اعتبار سے بالآخر اس فروگذاشت کی انھیں بڑی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

(7) حکومت کی غیر سیاسی تنظیمیں (Non-Political organization in Goverment)

سطحی اعتبار سے عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ حکومت کا مقصد محض حکمرانی ہوتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا دائرہ عمل سماجی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہوتا ہے۔ جس میں

سیاسی اور غیر سیاسی شعبے شریک ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکومت سماجی فلاح و بہبود اور دیگر اداروں سے اتنی زیادہ منسلک ہوتی ہے کہ جب تک زندگی کے ہر شعبہ کی نگرانی اور اس کا تعاون اسے حاصل نہ ہو اس وقت تک صحیح معنوں میں کوئی حکومت کامیاب نہیں ہو سکتی۔ سماجی برادری تقریبات، رقص، تفریحات سب کا حکومت پر اثر پڑتا ہے۔ اس لیے ان تمام اداروں کو حکومتی دائرہ سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی حکومت کے دو اہم شعبے فوج اور امن کے علاحدہ علاحدہ اداروں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ افریقہ میں سوڈان کے اکثر قبائل میں خفیہ سوسائٹیاں ہوتی ہیں۔ جن کا مقصد امن کا قیام ہوتا ہے۔ اسی طرح ملیشیا میں بھی اسی قسم کی انجمنیں ہوتی ہیں۔ جن کا مقصد پالیسی کا تعین اور قانون نفاذ ہوتا ہے۔ جس طرح موجودہ سماج میں 'دباؤ گروہ' Pressure group حکومت کی پالیسیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اگرچہ انھیں خاص معنوں میں سیاسی نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح قبائلی سماج کی غیر سیاسی انجمنیں اور مصروفیات بھی حکومت کے کاموں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی لیے حکومت کا دائرہ عمل خالص سیاسی کارکردگی سے ہٹ کر زندگی کے دوسرے شعبوں پر بھی محیط ہوتا ہے۔

جنگ

سماج کے بے شمار اداروں میں ایک اہم ادارہ جنگ بھی ہے جس نے انسانی ارتقا کی تاریخ میں بہت اہم رول ادا کیا ہے۔ عام طور سے جنگ کے تصور کے ساتھ ہی تباہی اور بربادی کا نقشہ آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتا ہے۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو جنگ بہت سی تخلیقات کا سبب بھی رہی ہے۔ تمدّنوں کی ترقّی اور زوال دونوں میں اس کا ناقابل انکار حصہ رہا ہے۔ فاتح گروہوں کے لیے جنگ میں ترقّی کا راز مضمر ہے جب کہ مفتوح کی تباہی اسی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ سماجیات میں ہم جانتے ہیں کہ تصادم سے رکاوٹ بھی پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات تصادم ہی ترقّی کی راہ کھولتا ہے اور جنگ تصادم کی سب سے بھیانک شکل ہے جس میں فریقین بیشمار تیاریوں کے ساتھ ایک دوسرے کے مقابل آ کھڑے ہوتے ہیں۔ اگر موجودہ تمدّن کی گذشتہ چند صدیوں پر بھی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ سائنسی ترقّی کے اہم ترین محرکات میں جنگ شریک ہے۔ جنگ کے زمانہ میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی اہمیت ہمیشہ سے زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اور اسی لیے جنگ کے ادارہ کو محض ایک منفی ادارہ سمجھنا درست نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ موجودہ

دُنیا کی معیشت جنگی معیشت (War economy) کہلاتی ہے۔

سیاسی تنظیم کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ تمدّنی ارتقاء کے ہر دور میں انسان زیادہ سے زیادہ سیاسی اقتدار کا متمنّی رہا ہے۔ جب دو گروہ سیاسی اقتدار کی رقابت کی کشمکش میں مبتلا ہوتے ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ جنگ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے سماجی کنٹرول کے لیے اقتدار ضروری ہے اور اقتدار کی برقراری کے لیے نیز اس کی توسیع کے لیے جنگ ناگزیر ہے۔ جنگ کا جذبہ یوں تو فاتح گروہوں میں نمایاں ہوتا ہے لیکن مفتوح گروہوں میں بھی اس جذبہ کی خفتہ تمنّا ہر وقت موجود رہتی ہے۔ اور شکست خوردہ گروہ اور قومیں ایسے مواقع کی تلاش میں رہتی ہیں جبکہ انھیں با اقتدار گروہ کو نیچا دکھانے کا موقعہ مل سکے۔ جس کی ایک صورت ہر حکومت میں در پردہ ریشہ دوانیوں میں نظر آتی ہے۔ یہ ایک سماجی حقیقت ہے کہ جیسے جیسے سماج ترقی کرتا جاتا ہے اسی تناسب سے اس کے اختیار اور اقتدار کا دائرہ وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ اور جب اقتدار بڑھتا جاتا ہے تو اس کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ ہر گروہ کی یہ مستقل تمنّا رہتی ہے کہ اس کا دائرہ اثر اور اقتدار مسلسل بڑھتا جائے۔ اور یہ خواب یا تصور اس وقت تک حقیقت نہیں بن سکتا جب تک کہ دوسرے گروہوں سے ٹکرا کر اس کو زیر نہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے تمام معلوم ادوار میں انسان کی یہ زمین خود اس کے خون سے سُرخ ہوتی رہی ہے۔ قبائلی لوگ زہر آلود تیر اور بھالے استعمال کرتے ہیں۔ ان سے زیادہ ترقّی یافتہ سماجوں نے گولہ بارود ایجاد کیا۔ چنانچہ عہد وسطی میں جس قوم کے پاس اچھے آتشیں اسلحہ رہے انھیں دوسروں پر برتری اور فوقیت حاصل رہی خود موجودہ زمانہ میں ساری دُنیا ایک میدان کارزار معلوم ہو رہی ہے جس میں بڑی طاقتیں اسلحہ کی دوڑ میں اتنے خطرناک ہتیار ایجاد کر چکے ہیں جو چشم زدن میں ساری دُنیا کو نیست و نابود کر سکتے ہیں۔ جنگ کی کامیابی کا انحصار تمدّن کی ترقّی پر ہوتا ہے۔ اور تمدّن کی کامیابی کا انحصار جنگی فتوحات پر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے جنگ کے ادارہ کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ کسی قوم کی طاقت کا دارومدار اس کی فوجی تربیت پر ہوتا ہے اور جیسے جیسے سماج ترقّی کرتا جاتا ہے فوجی تربیت کے نئے نئے طریقے ایجاد ہوتے رہتے ہیں جس کے لیے انتظامی صلاحیت، تدبر، سیاست، ڈسپلن، سائنس اور ٹیکنالوجی سب کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ آج کی دُنیا میں جنگ کا جو خوف پایا جاتا ہے اور امن کی جو عارضی کیفیت نظر آتی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ دُنیا کی اقوام کے باہمی روابط میں جنگی طاقت اور اقتدار کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔ دُنیا

کی بیشتر اقوام کے بجٹ کا تقریباً نصف یا اس سے زیادہ حصہ آج بھی جنگی تیاریوں کے لیے وقف ہے۔ البتہ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جنگ کے ادارہ کی آفاقیت (Universality) کے باوجود سادہ ترین سماج سے لے کر جدید پیچیدہ ترین سماج تک جنگ ابتدائی سماجوں میں کم اور ترقی یافتہ سماجوں میں زیادہ دخیل ہے۔ بالفاظ دیگر موجودہ دُنیا کے سماجی اور تمدنی کامپلکس کے اعتبار سے جنگی تیاریوں اور سماجی ترقی میں راست نسبت پائی جاتی ہے۔

انسانیاتی نقطۂ نظر سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جنگ اور انسانی فطرت میں کیا رشتہ ہے؟ اس سوال کے جواب پر غور کرنے کے لیے جنگ کے اسباب پر نظر ڈالنی پڑے گی۔ عام طور سے یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جنگ کے پس پردہ ہمیشہ معاشی محرکات ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں تک قبائلی سماج کا تعلق ہے یہ بات صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جنگ کے اسباب میں آپسی اختلافات، انتقامی جذبہ زیادہ اہم ہیں سماجیاتی اعتبار سے آپسی تعلقات کا انحصار مثبت اور منفی برتاؤ پر ہوتا ہے۔ اور جب دو گروہوں کے مابین منفی رویّہ اور برتاؤ زیادہ نمایاں ہوجاتا ہے تو اس کی وجہ سے اختلافات بڑھ جاتے ہیں۔ اور اس طرح پیدا ہونے والی کشیدگی گروہی تصادم یا جنگ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ آسٹریلیا کے قبائل میں بیس سال کے دوران واقع ہونے والی ستر لڑائیوں کا تجربہ کرنے سے پتہ چلا کہ ان میں سے پچاس لڑائیاں ماضی میں کسی قتل کے انتقام کی وجہ سے ہوئیں۔ جنگ کے دوسرے محرکات میں مذہب کا بہت بڑا حصہ رہا ہے۔ پولینیشیا کے قبائل کی بہت سی جنگیں اسی وجہ سے لڑی گئیں مغربی افریقہ اور اشانتی قبائل جنگ کے ذریعہ قیدیوں کو اس لیے حاصل کرتے ہیں کہ وقت ضرورت انھیں اپنے دیوتاؤں پر بھینٹ چڑھا سکیں۔ جنگ کا ایک اور اہم سبب سماجی اور سیاسی مرتبہ کی مجنونانہ تمنا ہے۔ بہت سے امریکی قبائل میں جنگ جو افراد اور سپاہیوں کو سماج میں بڑا معزز مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ شین قبائل میں لڑکیاں شادی کے موقعہ پر شوہر سے یہ پوچھتی ہیں کہ انھوں نے کسی جنگ میں کیا کارنامہ انجام دیا ہے۔ زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ قبائلی سماجوں مثلاً انکا، ایزٹک میں جنگیں فتوحات اور کامرانیوں کے لیے لڑی جاتی ہیں کیونکہ اسے قبائلی سرخروئی کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ آسٹریلیا کے قبائل اپنے دشمنوں سے اس لیے نہیں لڑتے کہ انھیں ان کی زمینوں سے محروم کردیں یا ان کے مویشی چھین لیں۔ اسی طرح اسکیمو قبائل آپسی رقابت کے لیے ضرور لڑائی لڑتے ہیں لیکن انھیں دشمن کا علاقہ

چھیننے کی خواہش نہیں ہوتی۔ لنٹن (Linton) نے بتایا ہے کہ مدغاسکر کے قبائل میں معاشی تسخیر کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔

ان توضیحات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جنگ کے اسباب سماجی ارتقار کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ اگر ان اسباب کا بغور تجزیہ کیا جائے تو یہ پتہ چلے گا کہ انسان کی فطرت میں مخالفت اور دشمنی کا جذبہ آفاقی نوعیت کا حامل ہے۔ اور یہ جذبہ ہمدردی کے جذبہ کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے۔ یعنی ہمدردی اور دشمنی دونوں صفات فطرت انسانی میں شامل ہیں۔ ہمدردی میں انسان دوسروں کے جذبات اور مفادات کا احترام کرتا ہے۔ بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر کچھ قربانی دے کر اس سے تعاون کرتا ہے۔ اس کے برخلاف دشمنی یا مخالفت خود غرضی یا خود نمائی کے بنیادی جذبات کی توسیع کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مادی مفادات کے نقطۂ نظر سے ہمدردی میں زیادہ فائدہ نہیں بلکہ اُلٹے نقصان کا اندیشہ رہتا ہے۔ اگرچہ کہ اس کی وجہ سے ذہنی اور نفسیاتی آسودگی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف مخالفت اور خود غرضی سے مادی مفادات بڑھتے ہیں اور ظاہری سماجی مرتبہ میں اضافہ کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ ہر سماج میں دونوں قسم کے افراد پائے جاتے ہیں اور دونوں قسم کی فطرتوں کے نشو ونما کا انحصار ماحول اور سماجی حالات پر ہوتا ہے۔ مفاد پرستی کا یہی جذبہ ترقی کرتے کرتے بڑے سماجی تصادم کا سبب بنتا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کسی سماج میں ان دونوں قسموں میں سے ایک ہی فطرت کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ مخالفت کا جذبہ مقابلہ پر اُکساتا ہے۔ اور تنازع للبقار میں مقابلہ کا یہی جذبہ سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ یہ جذبہ فی نفسہ محض منفی نتائج کا حامل نہیں ہوتا بلکہ تمدنی ارتقار کی تاریخ میں اس کا بنیادی رول رہا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ جہد للبقار کے لیے تشدد ضروری ہے اور ہر برتر قوت نے کمزور قوت کو اپنی بقار کے لیے زیر کیا ہے سماجی کنٹرول کا یہ ایک اہم عنصر رہا ہے۔ اپنی انتہائی حالت میں تشدد کے جذبہ کی یہی فطرت ہر جنگ کے پیچھے کار فرما نظر آتی ہے۔ تاحال سماجی روابط اور سماجی تنظیم اس نوعیت پر نہیں پہنچے ہیں جہاں یہ کہا جا سکے کہ تشدد کا یہ جذبہ پُرامن تعاون کے مختلف اشکال میں ڈھل سکے گا۔

نواں باب

تمدّن یا ثقافت
(CULTURE)

ایم ۔ جے ۔ ہرسکو وٹز (M.J. Herskovits) کے الفاظ میں انسان ایک تمدّن ساز حیوان (Culture-building animal) ہے[1]۔ ہوئیبل کا کہنا ہے کہ "Culture is a uniquely human phenomenon."[2]

"یعنی تمدّن مخصوص انسانی ماحول ہے"۔ تمدّن کی بے شمار تعریفیں کی گئی ہیں کروبر (Kroeber) اور کلک ہون (Kluckhohn) نے ان تمام تعریفات پر تبصرہ کرتے ہوئے تقریباً (160) مختلف تعریفات کی فہرست بنائی ہے ۔ ان تعریفات میں تمدّن کی بعض خصوصیات پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے مثلاً

(1) تمدّن اکتسابی ہوتا ہے۔

(2) اس کی مدد سے فرد فطری اور سماجی ماحول سے مطابقت پیدا کرتا ہے۔

(3) یہ بڑی حد تک تغیّر پذیر ہوتا ہے۔

(4) تمدّن اداروں، افکار اور مادی اشیاء کے ذریعہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔

تمدّن کی بے شمار تعریفات میں ایک اہم اور ابتدائی تعریف ای ۔ بی ۔ ٹائیلر (E.B. Tylor) کی ہے جس کے الفاظ میں :

---

1. M.J. Herskovits, 'Cultural Anthropology', New Delhi 1974. P.306.
2. E.A. Hoebel, 'Man in the Primitive World', New Delhi 1949. P.425.

Culture is "That complex whole which includes knowlege, belief, art, morals, law, customs and any other capability and habits acquired by man as a member of society."[1]

یعنی 'تمدّن وہ پیچیدہ نظام ہے جس میں علم، عقیدہ، آرٹ، اخلاق، قانون، رسومات اور ایسی دیگر صلاحیتیں اور عادتیں شامل ہیں جو فرد سماج کے رکن کی حیثیت سے حاصل کرتا ہے'۔

تمدّن کی ایک آسان اور مختصر تعریف ہرسکوونز نے کی ہے۔ اس کے الفاظ میں:

"Culture is the man-made part of the environment."

یعنی 'ماحول کے انسانی تخلیق کردہ جُز کا نام تمدّن ہے'۔

اس توضیح سے ایک اہم بات واضح ہوتی ہے۔ یعنی انسان بہ یک وقت فطری اور خود ساختہ ماحول میں زندگی گذار رہا ہے۔ یہ خصوصیت صرف انسان کو حاصل ہے کہ وہ اپنے قدرتی ماحول میں نمایاں تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔ اور اسے اپنی رہائش اور آرام کے قابل بناتا ہے۔ نیز ماحول سازی کا یہ سلسلہ انسانی ارتقاء کے علم اور تجربہ کے ساتھ ساتھ لامتناہی اور مسلسل رہتا ہے۔ یوں تو بعض دوسرے حیوانات اور پرندے بھی ماحول میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں مثلاً بیا نامی چڑیا بڑا خوبصورت گھونسلہ بناتی ہے۔ دوسرے پرندے بھی گھونسلے بناتے ہیں یا زیرِ زمین بہت سے جانور بلوں، سُوراخوں یا غاروں میں زندگی گذارتے ہیں لیکن قدرتی ماحول میں ان کی تبدیلی انتہائی ابتدائی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس میں مزید اضافہ اور تبدیلی کا کوئی رجحان نظر نہیں آتا۔ اس کے برخلاف انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا تمدّن روزِ اوّل سے مسلسل تجربات اور تبدیلیوں سے عبارت ہے۔

تمدّن ہی وہ خط فاصل ہے جس نے انسان کو عام حیوانات سے ممتاز کیا ہے انسان کی جملہ تاریخ اس کی تمدّن کی تاریخ ہے۔ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کے تمدّن کا عکس ہے اور ایسے کسی انسانی معاشرہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو تمدّن سے بے بہرہ ہو

---

[1] Quoted by Herskovits, cultural Anthropology, New Delhi 1974. P.305.

خواہ اس تمدّن کی شکل کتنی ہی ابتدائی اور خام کیوں نہ ہو۔ تمدّن کی اصطلاح میں بعض تضادات بھی ہیں مثلاً:

(۱) تمدّن انسان کا آفاقی تجربہ ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کے مقامی اور علاقائی مظہر بھی ہوتے ہیں۔

(2) تمدّن استقرار سے عبارت ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ تحرّکی بھی ہوتا ہے اور اس میں مسلسل تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں۔

(3) تمدّن انسانی زندگی کی تشکیل کرتا ہے اور اس کی راہ متعین کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس میں نئی فکری جہتیں بھی پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

(۱) تمدّن میں مضمر یہ متضاد خصوصیات اس تصور کو بہت زیادہ پیچیدہ بنا دیتی ہیں۔ اس لیے تمدّن کی اصطلاح کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ان نکات پر غور کرنا ضروری ہے جیسا کہ اُوپر کہا جا چکا ہے تمدّن ایک آفاقی حقیقت ہے۔ کیونکہ ارتقاء کے ہر دَور میں انسان نے کسی نہ کسی قسم کا تمدّن ضرور پیش کیا ہے۔ قبل تاریخ اور تاریخ کے ہر دور کے مشاہدہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہر زمانہ میں انسان نے ٹیکنالوجی کی کوئی نہ کوئی سطح ضرور پیش کی ہے جس کی مدد سے قدرتی ماحول میں اس نے اپنی زندگی کو ممکن بنایا۔ اور روزمرہ کی زندگی میں سہولتیں پیدا کیں۔ ہر سماج نے معاشی نظام تشکیل دیا اور محدود ذرائع سے لامحدود احتیاجات کی تکمیل کی کوشش کی۔ اس طرح ہر سماج نے خاندان اور قرابتی نظام کی بھی کوئی نہ کوئی شکل بنائی۔ ایسے کسی سماج کا پتہ نہیں چلتا جو مکمل نراج کا شکار اور سیاسی کنٹرول سے بے نیاز رہا ہو۔ اسی طرح ہر سماجی گروہ نے کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات اور مذہبی نظام بھی ضرور پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ گیت اور رقص، کہانیاں اور آرٹ اور سب سے بڑھ کر زبان ہر سماج کا ورثہ رہی ہے۔ اس اعتبار سے تمدّن آفاقی نوعیت کا حامل رہا ہے۔

گویا ہر سماج میں کسی نہ کسی معیار کا تمدّن ضرور پایا جاتا ہے۔ اگرچہ کہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی ملک کے دو علاقوں کے لوگ مختلف قسم کے تمدّن رکھتے ہوں ان کے عقائد اور رسوم و رواج میں بھی فرق پایا جا سکتا ہے۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ ہر تمدن کسی مخصوص گروہ کے ماضی اور حال کے تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور دراصل حال ماضی سے بہت گہرے طریقہ سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک ماضی سے واقفیت نہ ہو اور کسی سماج کی تاریخ

پیشِ نظر نہ ہو اس وقت تک اس کے تمدّن کی حقیقی بنیادوں کو سمجھنا مشکل ہے۔ تمدّن کی آفاقیت اور اس کی مقامی شکل دونوں ناقابلِ انکار حقیقتیں ہیں۔ کوئی انسانی گروہ بغیر تمدن کے وجود نہیں رکھتا لیکن تمام گروہوں کے تمدّن ایک دوسرے سے ہر طرح یکسانیت نہیں رکھتے۔ تمدّن ان کی اجتماعی زندگی کا لازمہ ہے لیکن زمان و مکان کی قیود کی وجہ سے اس کی بے شمار اشکال اور جُدا جُدا ارتقائی منزلیں بھی ناقابلِ انکار حقیقتیں ہیں۔

(2) تمدّن کا دوسرا تضاد یہ ہے کہ ایک طرف تو استقرار اس کی صفت ہے اور دوسری طرف تمدّنی تبدیلی بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ ہر تمدّن کے مشاہدہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ 'متحرک' ہوتا ہے۔ ایسا تمدّن جو سکونی (static) ہو وہ خود بخود ختم ہوجاتا ہے۔ کیونکہ تمدّن کی متحرک صفت ہی وہ قوت ہے جو اس کے بقاء کی ضامن ہوتی ہے لیکن بیشتر صورتوں میں تمدّن میں جو تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں ان کی رفتار تمدّنی مطابقت کی رفتار سے اتنی مطابق ہوتی ہے کہ ان تبدیلیوں کا احساس نہیں ہونے پاتا۔ اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمدّن سماجی زندگی کا ایسا تسلسل ہے جو کبھی ٹوٹنے نہیں پاتا۔ انسانیاتی اعتبار سے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر تمدّن میں تبدیلی کی ایک صلاحیت مضمر ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر قبائلی تمدّن بہت تیزی کے ساتھ تبدیلی کے منازل طے نہیں کرسکتا۔ اسی طرح جدید تمدن میں اس بات کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ تیزی سے تغیّر پذیر ہوسکتا ہے۔ جب تک تمدّنوں میں ان کی صلاحیتوں کے اعتبار سے تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ تغیّرات کی یہ رفتار فطری معلوم ہوتی ہے لیکن بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو ہر تمدّن خواہ وہ قدیم ہو یا جدید، تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم صرف چند گذشتہ دہوں کی تصاویر پر بھی غور کریں تو پتہ چلے گا کہ لباس کے فیشن میں نمایاں تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ لیکن یہ تبدیلیاں یکے بعد دیگرے کچھ اس طرح رونما ہوتی ہیں کہ ایک ہی نسل کے افراد کو اس کا احساس نہیں ہونے پاتا۔

گویا تمدّن میں استقرار اور تغیّر پذیری دونوں پائی جاتی ہیں۔ ہرسکوولٹز کے الفاظ میں:

"Cultural change can be studied only as a part of the problem of cultural stability; cultural stability can be understood only when change is measured

against conservatism.[۲۸]"

یعنی 'ثقافتی تبدیلی کا صرف ثقافتی استقرار کے ایک مسئلہ کی حیثیت سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ثقافتی استقرار کو اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب تبدیلی کو قدامت پرستی کے منظر میں دیکھا جائے'۔

استقرار اور تبدیل پذیری دونوں ایک دوسرے سے مربوط حقیقتیں ہیں۔ مثال کے طور پر عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یورپی اور امریکی تمدّن زیادہ تغیّر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی حقیقت دراصل صرف اتنی ہے کہ یہ دونوں تمدّن اپنی ارتقائی راہوں میں پیش آنے والی تبدیلیوں کو قبول کر سکتے ہیں۔ اگر خود ان تمدّنوں کے اخلاقی نظام یا خاندانی ڈھانچہ میں تبدیلی تجویز کی جائے تو وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔ گویا ہر تمدّن مخصوص خطوط پر تبدیلیوں کے لیے تیار ہوتا ہے۔ اگر مخالف جہتوں سے تصادم ہو تو اس قسم کی تبدیلی اس تمدن کے لیے ناقابلِ قبول ہوتی ہے۔ یعنی ہر تمدن اپنی بنیادی صفات کو برقرار رکھنے پر مصر ہوتا ہے۔ البتہ ضمنی صفات میں تبدیلیوں کے لیے کوئی مزاحمت نہیں پیش کرتا۔ یہ بات جدید تمدن کے لیے بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ قبائلی تمدّن کے لیے ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قبائلی تمدّن میں ٹیکنالوجی کی پسماندگی اور مخصوص رشتہ داری نظام اور روایات کی وجہ سے تبدیلیوں کا دائرہ بہت محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ ان تمدنوں کے تجربات اتنے کم ہوتے ہیں کہ نئی جہتوں کو اختیار کرتے ہیں انھیں اپنی بقا خطرہ میں نظر آتی ہے۔ بالفاظ دیگر قبائلی سماج میں سماجی ضمانت اپنے ہی تمدن میں ممکن نظر آتی ہے۔ کیونکہ ان کا علم اور تجربہ ناکافی ہوتا ہے۔ اسی لیے وہاں تبدیلیوں کی رفتار بہت کم ہوتی ہے۔ لیکن بہرحال ہر دو سماجوں میں استقرار اور تبدیل پذیری دونوں طریق موجود ہوتے ہیں۔

(3) تیسرا اہم سوال یہ ہے کہ تمدّن انسانی زندگی کی راہوں کا تعیّن کرتا ہے۔ اگرچہ کہ عام طور سے لوگوں کو اس کا احساس نہیں ہوتا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسانی عقل وشعور اور تمدّن میں کیا فرق ہے۔ درحقیقت کوئی تمدّن کسی ایک فرد کی فکر کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس سے عام طور پر یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ افراد کی فکر سے بے نیاز اور علاحدہ کوئی حقیقت ہے۔ لیکن حقیقت دراصل یہ ہے کہ ہر تمدّن انفرادی افکار اور فلسفوں سے

پیدا شدہ جہتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ایک طرف انفرادی شعور تمدنی ورثہ کا ایک جز ہوتا ہے اور غیر معمولی فکری تخلیقات بھی بالکلیتہً نرالی اور نئی نہیں ہوتیں اور دوسری طرف زمانہ دراز میں انفرادی فطری تخلیقات تمدن کا جُز بنتی جاتی ہیں۔ اصل میں یہ دونوں صفات تمدن میں نیرنگی پیدا کرتی اور اسے مالامال کرتی ہیں۔

تمدن کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ تمدن 'فوق عضویاتی' (Super organic) یا زائد شخصی' (Extra human) ہوتا ہے۔ 'فوق عضویاتی' تصور کروبر (Kroeber) نے پیش کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ تمدن کی حقیقت انفرادی شخصیتوں سے ماورا ہوتی ہے۔ یہ فرد کے کنٹرول سے باہر اور خود کار ہوتا ہے۔ کسی تمدن میں ایسے فرد کا تصور ممکن نہیں جو ہر اعتبار سے اپنے تمدن کا نمایندہ کہا جاسکے۔ انتہائی آفاقی شخصیتیں بھی جن کے کردار اور برتاؤں سے تمدنوں میں انقلاب آتے ہیں۔ وہ بھی تمدن کی بہت سی صفات پر حاوی ہوتے ہوئے بھی جملہ صفات کے حامل نہیں کہے جاسکتے۔ کیونکہ ان کے تمدن میں ایسی خصوصیات اور اقدار بھی پائے جاتے ہیں جن سے ان کو اتفاق نہ ہو۔ اور جن پر وہ عمل پیرا نہ ہوں۔ لیکن اس کے باوجود وہ خصوصیات اس تمدن کا جُز ہوتی ہیں۔ جہاں تک عام لوگوں کا تعلق ہے ان میں تمدن کے کچھ اجزا کی جھلکیاں انفرادی طور سے موجود ہوتی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی سماج کے افراد اپنے تمدن کے مروجہ طریقوں کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ تمدن کا عکس ہونے کے باوجود ہر فرد اور گروہ اپنے جملہ تمدن کے صرف چند اجزا کا نمایندہ ہوتا ہے گویا تمدن افراد پر حاوی ہوتا ہے نہ کہ افراد تمدن پر۔ اور اسی معنی میں اسے 'فوق عضویاتی' (Super organic) یا 'زائد شخصی' (Extra human) کہا جاتا ہے۔ اس کی آسان مثال یہ ہے کہ آج کے تمدن میں کسی سماج کے لاکھوں افراد کے برتاؤ کے بارے میں بڑی حد تک پیش قیاسی کی جاسکتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فرد کے آیندہ برتاؤ کی پیش قیاسی کس بُنیاد پر کی گئی؟ اس کا جواب یہی ہے کہ فرد کا برتاؤ تمدن اور اس کی اقدار کا تابع ہوتا ہے چونکہ تمدن اور اس کی قدریں تحرکی ہونے کے باوجود ہر زمانہ میں ایک حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ اس لیے اسی سرچشمہ سے افراد کے برتاؤ کی رہنمائی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر پورے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ آج کے ماحول میں طلبار کا برتاؤ کیا ہوگا؟ سیاست دانوں کا طرز عمل کیا ہوتا ہے؟ یا کاروباریوں کے تعلقات کن بُنیادوں پر قایم ہیں؟ اسی طرح یہ بات بھی بتائی جاسکتی ہے کہ

کسی خاص زمانہ میں ادب کا، شاعری کا، فنِ تعمیر کا، ڈرامہ کا، فلسفہ اور اندازِ فکر کا رجحان کیا ہے؟ بیشتر افراد ان ہی زمانی اور مکانی رجحانات کے مطابق فکر و عمل پیش کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہر فن اور برتاؤ میں جدتیں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن ندرت اور جدت بھی تمدن کی ترکی صفت ہے اس لیے اسے بھی تمدن ہی کا خاصہ کہا جائے گا۔ گویا ہر تمدن سماجی رہنمائی کا سرچشمہ ہوتا ہے اور افراد اسی سے ندرت اور وجدان، جدت اور اختراع، تقلید اور تتبع کی نئی نئی اور مسلمہ جہتیں مختلف حالات میں اپناتے رہتے ہیں۔ اسی معنی میں تمدن افراد پر حاوی ہے۔ تمدن سماجی عادات واطوار اور طور وطریق کے تسلسل اور برتاؤ کا دوسرا نام ہے جس میں افراد مرحلہ وار پیدا ہوتے، زندگی گذارتے اور مرجاتے ہیں اور اپنے عرصۂ حیات میں وہ اس تمدن کو اپنانے اور اس میں اضافہ اور کمی کرتے ہیں جس کے بعد اس تسلسل اور بہاؤ کا ذمہ آیندہ نسل کے حوالے ہوجاتا ہے۔ جدید پیچیدہ سماجوں سے قطع نظر خام اور سادہ سماجوں میں بھی کوئی فرد اس بات کا دعویٰ نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے پورے تمدن کا حامل یا نمایندہ ہے۔ جہاں تک موجودہ تمدن کا تعلق ہے اختراعات اور ایجادات کا سلسلہ اتنا تیز ہے کہ تغیرات کے ہجوم میں فرد کی انفرادیت اور زیادہ کھوگئی ہے۔ مثال کے طور پر فیشن جس تیزی سے بدلتے ہیں اس سے افراد تا دیر چشم پوشی نہیں کرسکتے۔ اور خواہی نخواہی بیشتر افراد کو بدلتے ہوئے تمدن کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کبھی بھی نہ تو پورا تمدن تغیر پذیر ہوتا ہے اور نہ غیر تغیر پذیر اس لیے ہر زمانہ میں کچھ افراد ماضی سے زیادہ وابستہ اور حال سے گریز کی کوشش کرتے ہیں لیکن بہر صورت یا تو انھیں غیر تغیر پذیر تمدن کو اختیار کرنا پڑتا ہے، یا پھر بدلتے ہوئے تمدن کا ساتھ دینا پڑتا ہے لیکن بہر صورت فرد تمدن سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ اسی لیے تمدن کی برتری کو ایک ناقابلِ انکار حقیقت ماننا پڑتا ہے۔

لیکن تمدن کی فوق عضویاتی (Super organic) خصوصیت سے یہ سمجھ لینا قطعی درست نہیں کہ اس کی وجہ سے افراد کی اہمیت ختم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ نفسیاتی اصطلاح میں فرد ہی تمدن کے اجزاء کو قبول کرتا، اپناتا اور اس کو جاری کرتا ہے۔ تمدن کا انحصار فرد کے اکتساب پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہرسکو وٹز کے الفاظ میں:

"Culture is the learned portion of human behavaviour."[1]

---

[1] Ibid. P.313

یعنی تمدن انسانی برتاؤ کا جزہے"۔
یہاں لفظ اکتسابی بڑی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ کسی تمدّن میں خواہ کچھ ہی صفات، اقدار اور اس کی مختلف اشکال پائی جاتی ہوں ان کا اجراء اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ افراد اس کا اکتساب نہ کریں۔ یہ اکتساب تقلید کے ذریعہ، تربیت کے ذریعہ یا تعلیم کے ذریعہ ممکن ہوتا ہے۔ جس آسانی، سہولت اور روانی سے تمدّنی طریقے اور اقدار ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا انحصار افراد کی اسی اکتسابی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ ہر سماج میں اُٹھنے، بیٹھنے، کھانے پینے، کام کرنے اور آرام کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں تفریحات کے بھی بے شمار ادارے ہوتے ہیں۔ اور ان تمام طریقوں کو افراد اکتساب کے ذریعہ سیکھتے اور اپناتے ہیں اس لیے اکتساب کو تمدّن سازی اور اس کے اجزاء میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ افراد تمدن کے جن اجزاء کو سیکھ لیتے اور اپنا لیتے ہیں۔ اس سے ان کو جذباتی اور نفسیاتی لگاؤ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر قبائلی سماج میں کسی فرد کے مافوق الفطری عقیدہ پر اعتراض بھی کیا جائے تو وہ پورے جوش و خروش کے ساتھ اپنے تمدّنی ورثہ کے جواز میں دلیل پیش کرنے کی کوشش کرے گا۔ یعنی ایسا فرد نہ صرف یہ کہ تمدّنی اجزاء کا اکتساب کر لیتا ہے بلکہ وہ اس کے اجزاء کا شعوری یا غیر شعوری طور پر ضامن بھی بن جاتا ہے۔ اس لیے تمدّن کو زائد شخصی (Extra human) یا فوق عضویاتی (Super organic) کہتے ہوئے بھی افراد کی اہمیت کو کم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ بہرحال تمدّن اکتساب کردہ برتاؤ کے ذریعہ ہی زندہ اور باقی رہتا ہے۔

دراصل یہ ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے جس پر انسانیات دانوں کی مختلف رائیں ہیں۔ نہ تو یہ کہنا آسان ہے کہ تمدن افراد سے ہٹ کر ایک علاحدہ حقیقت ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمدّن محض انسانی نفسیات اور افراد کے وجدانات اور رجحانات کا اظہار ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ روزمرہ کی زندگی میں موقع و محل کے اعتبار سے وہ لوگ ہی ہوتے ہیں جو مخصوص برتاؤ کا اظہار کرتے ہیں یا ردِّ عمل کرتے ہیں۔ لوگ ہی سوچتے ہیں اور لوگ ہی حالات کے بارے میں عقلی فیصلے کرتے ہیں۔ اس لیے لوگوں یا افراد کی اہمیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی تجربہ کی بات ہے کہ افراد کا برتاؤ انفرادی جدتوں اور ردِّ عمل کے باوجود تمدّنی دھارہ کا پابند ہوتا ہے اور اس اعتبار سے تمدّن کی فوق عضویاتی

اہمیت کو گھٹایا نہیں جا سکتا اس لیے تمدّن کی توضیح وتشریح میں دونوں کو مسلمہ حقایق تسلیم کرتے ہوئے مطالعہ اور تجربہ کی ضرورت ہے۔

تمدّن اور سماج

(Culture and Society)

تمدّن اور سماج کی دو بُنیادی اصطلاحیں توضیح طلب ہیں کیونکہ ان کو سمجھے بغیر دونوں کے آپسی ربط کو پوری طرح سے سمجھنا ممکن نہیں ہے ہرسکوٹز کے الفاظ میں :

"A culture is the way of life of a people; while a society is a organised, interacting aggregate of individuals who follow a given way of life."[1]

یعنی "تمدّن لوگوں کے طرزِ زندگی کا نام ہے جبکہ سماج بین عمل رکھنے والے افراد کے مجموعہ کی ایسی تنظیم ہے جو مخصوص طرزِ زندگی گذارتے ہیں"۔

ہرسکوٹز کے دوسرے الفاظ میں :

"A society is composed of people; The way they beheave is their culture."[2]

یعنی "سماج افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور ان کے برتاؤ کے طریقہ کو ان کا تمدن کہتے ہیں"۔

یہاں نازک مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا فرد کی سماجی حیثیت اور اس کی تمدنی حیثیت کو ایک دوسرے سے الگ کیا جا سکتا ہے ؟ جہاں تک کہ فرد کی اجتماعی زندگی کا تعلق ہے سطحی اعتبار سے اگر اس کا مقابلہ دوسرے سماجی حیوانوں کی اجتماعی زندگی سے کیا جائے تو شاید اس کی سماجی حقیقت کو ایک علاحدہ وحدت مانا جا سکتا ہے۔ لیکن دشواری یہ ہے کہ انسان سماجی تشکیل کے دوران ہی تمدن سازی میں مصروف رہتا ہے۔ اس کے سماجی تعلّقات تمدّنی تقاضوں سے آزاد نہیں ہوتے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسان وہ واحد حیوان ہے جو تمدّن ساز ہے۔ اس کا کوئی سماجی تعلّق محض سماجی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کے

---

1. Ibid. P. 316.
2. Ibid. P. 316.

پسِ پردہ لازمی طور سے تمدّنی تقاضے اور مضمرات ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان کی سماجی اور تمدّنی حیثیتوں کو ایک دوسرے سے جُدا کرنا بہت دشوار ہے۔ مثال کے طور پر سماجی تنظیم، رشتہ داری نظام، افراد کا بین عمل اور سماجی تعلّقات سماجی خصوصیات ہیں۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ انسانیاتی اعتبار سے یہ تمام تصوّرات ہر ثقافت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ہر سماجی تنظیم اور ہر سماجی ادارہ مخصوص تمدّن یا ثقافت کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس لیے ان دونوں کے قریبی رشتہ کو الگ کرنا نظریاتی اعتبار سے سہولت کی خاطر تو ممکن ہوسکتا ہے لیکن حقیقتاً یہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ہوئیبل کے الفاظ ہیں:

"..... a human society is a permanently organised population acting in accordance with its culture.[1]"

یعنی 'انسانی سماج کی آبادی کی ایسی مستقل تنظیم ہے جو تمدن کے مطابق عمل کرتی ہے'۔

ہوئیبل کے فارمولہ کے مطابق S (Society) = P (Population) + C (Culture)

یعنی سماج = آبادی + تمدّن۔ اس اعتبار سے تمدّن سماج کے برتاؤ کا مظہر ہے۔

سماج اور تمدّن کے قریبی ربط اور اس باریک فرق کو پوری طرح سمجھنا ضروری ہے۔ جس برتاؤ کے ذریعہ فرد سماج میں ضم ہوتا ہے وہ اس سے مختلف ہے جو فرد اپنے رسوم اور رواج اور سوچنے کے طریقوں کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے۔ پہلے کا تعلّق سماج سے اور دوسرے کا تمدّن سے ہے۔ وہ طریق جس کے ذریعہ کوئی فرد سماج کا رکن بنتا ہے اصطلاح میں سماجیت (Socio-lisation) کہلاتا ہے۔ سماجیت سے مراد وہ طریق ہے جس کی مدد سے فرد اپنے گروہ کے دوسرے افراد سے مطابقت پیدا کرتا ہے جس کے نتیجہ میں اس کے رتبہ کا تعیّن ہوتا ہے اور وہ کمیونٹی میں خاص رول انجام دیتا ہے۔ اس طریق کے دوران برتاؤ کے مختلف معینہ ادوار سے گذرتا ہوا فرد ایک مکمّل شخصیت اختیار کرتا ہے۔ ان ادوار میں بچپن کے کھیلوں سے لے کر بزرگی کے اعمال تک شریک ہیں۔ اس پورے دائرہ عمل کا تعلّق سماجی برتاؤ اور سماجی تعلّقات سے ہے۔

لیکن انسانی برتاؤ محض وقتی اور اتّفاقی تقاضوں پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ ہر برتاؤ کا تعلّق سماجی اداروں سے ہوتا ہے جو نوعیت کے اعتبار سے بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ چونکہ انسان حیوان ناطق ہے، وہ زبان رکھتا ہے اور اپنے افکار کو دوسروں تک پہنچا سکتا ہے اس لیے اس کے سماجی

ادارے زندگی کے تجربات کے ساتھ ساتھ پیچیدگی اختیار کرتے جاتے ہیں۔ اگر ہم دوسرے حیوانات کے ڈھانچوں کا مطالعہ کریں تو وہاں ہمیں بڑی حد تک یکسانیت ملے گی اور ان کے برتاؤ میں اتنی سادگی نظر آئے گی کہ آیندہ برتاؤں کی پیش قیاسی میں زیادہ دشواری نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف انسانی زندگی زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے۔ یوں تو تمام حیوانات پر حالات کا دباؤ ہوتا ہے۔ لیکن انسانی زندگی میں دباؤ کے ساتھ ساتھ انسان کی اکتسابی صلاحیتیں بہت زیادہ نیرنگیاں پیدا کر دیتی ہیں۔ یعنی مخصوص مسائل کو حل کرنے کے لیے انسان کئی قسم کے راستے تلاش کر سکتا ہے۔ اس اکتساب کا تعلّق علم اور تجربے سے ہوتا ہے۔ اسی واسطے انسان کی سماجیت کا طریق دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ انسانی اکتساب دوسرے حیوانات کے اکتساب سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ اور اسی منزل پر سماجی طریق تمدّنی طریق سے متصل ہو جاتا ہے۔

اکتسابی تجربہ کا وہ پہلو جو انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز کرتا ہے اور جس کی مدد سے انسان تمدّن بناتا ہے اصطلاح میں 'ثقافتیت' (enculturation) کہلاتا ہے۔ اس سے مُراد وہ شعوری یا غیر شعوری طریق ہے جس کے تحت فرد تمدّن کو اپناتا ہے۔ ہر انسان enculturate کے اس طریق سے لازمی طور سے گذرتا ہے۔ کیونکہ اس سے مطابقت پیدا کیے بغیر وہ سماج کے رکن کی حیثیت سے زندگی نہیں گذار سکتا۔ انسانی برتاؤ کے دوسرے ماحول کی طرح یہ طریق بھی بہت پیچیدہ ہے۔ فرد کی زندگی کے ابتدائی دَور میں اس کا تعلّق کھانے پینے کے عادات اور سونے اور بات کرنے کے طریقوں سے ہوتا ہے۔ یہ وہ منازل ہیں جس سے گذر کر خاص عادتیں تشکیل پاتی ہیں اور بعد میں شخصیت کا جزو کہلاتی ہیں۔ لیکن enculturation کا تجربہ عمر کے کسی حصہ کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتا بلکہ یہ ساری زندگی جاری رہتا ہے۔ جیسے جیسے فرد کی زندگی اور اس کا تجربہ بڑھتا جاتا ہے اس طریق میں شعور کا دخل زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد عام طور سے لوگ اپنے گروہ کے عادات اور طور و طریق کو شعوری طور پر اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے بعد جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں وہ ایجادات اور اختراعات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جب فرد کو نئی ایجادات اور اختراعات سے سابقہ پڑتا ہے تو اس وقت اسے شعوری طور پر فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ اسے اختیار کرے یا نہ کرے۔ بچپن میں جو طریق سہل اور بظاہر فطری نظر آتا ہے بعد میں وہی مختلف تقاضوں اور چیلنج سے دوچار ہوتا ہے۔ ہرسکوٹز کے الفاظ میں:

"The enculturation of the individual in the early years of life is the prime mechanism making for cultural stability, while the process, as it operates on more mature folks, is highly important in inducing change"[ك]

یعنی 'زندگی کے ابتدائی برسوں میں فرد کی 'ثقافتیت' وہ اہم میکینیزم ہے جس سے تمدنی استحکام پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پختہ عمر کو پہنچنے کے بعد اس طریق کی کارکردگی تبدیلی کی ترغیب کے ضمن میں کافی اہمیت اختیار کر جاتی ہے'۔

دراصل یہ ثقافتیت کے طریقہ ہی کا نتیجہ ہے کہ انسان زندگی کے تجربہ کے ساتھ ساتھ تمدن کے تمام طریقوں کو کچھ اس طرح اپنا لیتا ہے کہ وہ فطری معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ابتدا میں جو باتیں سیکھنی پڑتی ہیں وہ بعد میں جزوِ عادت بن جاتی ہیں۔ مثلاً زندگی کے آداب، تہذیب کے طریقے اور گفتگو کے انداز وغیرہ وغیرہ۔

سماجیت اور ثقافتیت وہ دو طریق ہیں جو سماج اور تمدن میں استحکام پیدا کرتے ہیں اور سماجی اور تمدنی تسلسل کا باعث بنتے ہیں۔ ان ہی طریق پر زندگی کے معمولات کا انحصار ہوتا ہے۔ ہر سماج کے تعلقات اور ان کے تمدن ایک دوسرے سے کسی نہ کسی حد تک مختلف ہوتے ہیں اور ان دونوں طریق کے اختلافات کے پسِ پردہ سماجیت اور ثقافتیت کے دو دھارے ہوتے ہیں۔

تمدن انسانی معاشرہ کی پیداوار ہوتا ہے۔ اور انسانی معاشرہ ماضی کے تمدن کے تسلسل کے مطابق زندگی گذارتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں چینی تمدن اور چین کے عوام، ہندوستانی تمدن اور ہندوستان کے عوام، افریقہ کے بے شمار تمدن اور ان کے عوام ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ ان دونوں میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ بھی نظریاتی بحث سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ آگسٹ کونت نے جب 'سماجیات' کی اصطلاح وضع کی تو اس نے سماج کے ایک علاحدہ علم کی بنیاد ڈالی لیکن سماجی ارتقاء کے تجزیہ کے وقت جب اس نے سماج کی مختلف ادوار میں تقسیم کی تو وہ شعوری یا غیر شعوری طور سے تمدن سے بحث

ك M.J. Herskovits 'Cultural Anthropology,' New Delhi. P. 327.

کر رہا تھا۔ کیونکہ آگست کونت کے تقسیم کردہ مابعد الطبیعیاتی مذہبی اور سائنسی ادوار سماجی ارتقاء کے ساتھ ساتھ تمدّنی ارتقاء سے بحث کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ کسی تمدّن کی واضح تصویر اس وقت تک نہیں پیش کی جا سکتی جب تک کہ اس تمدّن کے سماجی ڈھانچہ اور دوسرے اداروں مثلاً معیشت، حکومت، قانون وغیرہ کا جائزہ نہ لیا جائے۔ جب ہم سماجی استحکام اور تمدّنی اتحاد سے بحث کرتے ہیں تو اس وقت بھی یہ دونوں تصورات قطعی طور سے ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں کیے جا سکتے۔ اگرچیکہ ان دونوں میں فرق ضرور ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ ممکن ہے کہ ایک سماج میں انتشار پیدا ہو جائے لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا تمدّن بھی انتشار کا شکار ہو جائے۔ اس کی بہترین مثال انقلاب فرانس ہے۔ جس کے بعد سماجی ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ البتہ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سماجی ساخت میں تبدیلیوں کی رفتار تمدّن کے مقابلہ میں زیادہ تیز ہوتی ہے۔ کیونکہ تمدّن کی 'فوق عضویاتی'، یا 'زاید شخصی' نوعیت زمانی اعتبار سے زیادہ طویل مدّتی ہوتی ہے۔ اسی لیے سماجی ڈھانچہ میں کبھی بھی ایسی انقلابی تبدیلیاں نہیں پیدا ہونے پاتیں جو تمدّن اور سماجی ڈھانچہ کے درمیان بہت زیادہ فصل پیدا کر دیں۔ جہاں سماجی تبدیلیاں تمدّن کا لحاظ کیے بغیر پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے وہاں سماجی کشیدگی پیدا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر مصطفےٰ کمال اتاترک کے زمانہ میں مغرب کی نقالی اور نئی تبدیلیوں کے جوش میں صدہا سال کے تمدّن کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن تیس پینتیس برس بعد ہی یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس قسم کی سطحی سماجی تبدیلیاں تمدّن کے لیے ناقابلِ قبول ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بنیادی اقدار کی حد تک تمدّنی احیاء کا پھر سے آہستہ آہستہ ترکی میں آغاز ہوا۔ غرض کہ سماج اور تمدّن انسانی زندگی کے دو اہم پہلو ہیں۔ جو اپنی انفرادیت کے باوجود ایک دوسرے میں بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اور کوئی سماجی ماحول اس وقت تک صحیح طور سے سمجھا نہیں جا سکتا جب تک کہ سماج اور تمدّن کے آپسی رشتے اور نازک متغیّرات پر گہری نظر نہ رکھی جائے۔

تمدّن کے اجزاء

ہر تمدّن بے شمار خاصّوں (*Traits*) یا عناصر (*Elements*) پر مشتمل ہوتا ہے یہ خاصّے یا عناصر تمدّن کی تعاملی اکائیاں ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر چاقو یا کشتی مادّی تمدّن

کے خاصّے یا اجزار ہیں ۔ اسی طرح غیر مادّی عناصر میں لفظ یا اشارے ہوسکتے ہیں ۔ رشتہ دارانہ تعلّقات جہاں سماجی عناصر ہیں وہیں ان کو تمدنی حیثیت بھی حاصل ہوتی ہے۔ ہر تمدّنی خاصہ بذاتہٖ مکمل اور آزاد نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلّق تمدّن کے دوسرے اجزار سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً حجری دور کے کسی پتھر کے چاقو کی مثال لیجیے تو اس کی ساتھ میں پتھر تراشنے کے دوسرے آلات فن سنگتراشی اور اس کے مقصد کو بھی دخل ہوتا ہے۔ گویا تمدّن کے تمام خاصّے ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ اس سے کلچر کومپلکس پیدا ہوتا ہے۔ ہر کلچر کومپلکس بے شمار اغراض و مقاصد کے نقطہ ارتکاز کی وجہ سے وجود میں آتا ہے۔ اسی کی وجہ سے تمدّنی وحدت ایک حقیقت بن جاتی ہے جس کے اَن گِنت اور لاتعداد اجزار زندگی کے لیے ایک مقصدیت اور انسانی اعمال میں وحدت پیدا کرتے ہیں۔

جب ہم کسی کلچر سے بحث کرتے ہیں تو اس وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ تمدن ایک مجرّد تصوّر ہے۔ یہ ایک پیچیدہ طرزِ زندگی کی تصوراتی تشکیل ہے نہ کہ کسی شے یا اشیار کا نام۔ ہر سماج کا اپنا ایک تمدّن ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ایک ہی سماج میں تمدّنی فرق بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمدّن انسانی برتاؤ کے ایسے طریق ہوتے ہیں جو مسلسل تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمدّن کی سالمیت اور اس کی تغیر پذیری عملی اعتبار سے بظاہر متضاد لیکن ایک اہم حقیقت ہے یہی وجہ ہے کہ آئیڈیل یا تصوراتی تمدّن اور حقیقی تمدّن میں اکثر فرق نظر آتا ہے۔ اور اسی فرق کی وجہ سے نظریاتی کشمکش اور کشیدگیاں ہر سماج میں پائی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لنٹن نے ہر تمدّن کے تین اہم اجزار بیان کیے ہیں :

(1) آفاقی عناصر (Univarsals)

(2) متبادلات (Alternatives)

(3) مخصوصات یا خاص عناصر (Specialities)

کسی تمدّن کے وہ اقدار جن کا اطلاق سماج کے تمام افراد پر ہوتا ہے اور جن سے انحراف کی اجازت نہیں ہوتی آفاقی اقدار کہلاتے ہیں۔ مثلاً بعض قسم کے جنسی تعلقات تقریباً ہر سماج میں ممنوع ہیں۔ ان ہی آفاقی اقدار کو بنیادی اقدار کا نام دیا جاتا ہے۔ آفاقی اقدار کی تعداد نسبتاً ہر تمدّن میں محدود ہوتی ہے۔ ان کے برخلاف متبادلات کا دائرہ بہت وسیع ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر مجالس، مکان اور مختلف قسم کے پکوان کے طریقوں میں ایک ہی تمدّن میں بہت

سے متبادلات ہوسکتے ہیں۔ سماجی زندگی کا بیشتر حصہ مخصوص تمدنی ڈھانچہ میں ان ہی متبادلات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تمدن کا تیسرا اہم جز مخصوصیات (Specialities) پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً ہر تمدن میں خاص گروہوں کی خاص ذیلی خصوصیات ہوتی ہیں جو ان ہی تک محدود ہوتی ہیں۔

یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کے مخصوصات دوسرے گروہ کے افراد کے علم میں ہوں لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس پر عمل کریں کیونکہ اس کا تعلق ان کے برتاؤ کے طرز سے نہیں ہوتا۔ بہت سے امریکی بالغ افراد اسکاؤٹ کا سلام جانتے ہیں کیونکہ کم عمری میں وہ بھی اسکاؤٹ میں شریک تھے لیکن اسکاؤٹنگ ترک کرنے کے بعد اس کے سلام کے مخصوص طریقہ کو بھی چھوڑ دیتے ہیں۔ پیچیدہ سماجوں میں مختلف گروہوں کے مخصوصات کا بیشتر لوگوں کو پتہ نہیں ہوتا۔ مخصوصات کا تعلق محدود گروہوں کی داخلی تربیت سے ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری نہیں کہ دوسرے بھی اس سے پوری طرح واقف ہوں۔ بلکہ بعض اوقات مخصوصات کو راز میں بھی رکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماہرین انسانیات بھی بعض اوقات ان مخصوصات کا مکمل علم حاصل نہیں کر پاتے۔ اور جب وہ ایسے تمدن کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس قسم کی باتیں اس تجزیہ میں رہ جاتی ہیں جس سے پوری سماجی حقیقت کو سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ خود ایک ملک میں مختلف علاقوں میں تمدنی اختلافات اتنے زیادہ ہوتے ہیں کہ پورے ملک کے تمدن کو عمومی انداز میں بیان کرنا مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً نیویارک کا تمدن دوسرے شہروں اور علاقوں کے تمدن سے مختلف ہے۔ البتہ جہاں تک آفاقی عناصر کا تعلق ہے وہ پورے امریکی سماج اور تمدن میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف مخصوصات تمدن کے ذیلی فرق کا باعث ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی ماہر سماجی علوم کسی گروہ کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے یاد رکھنا پڑتا ہے کہ وہ اس گروہ کے تمدن کے مخصوصات کیا ہیں۔ اور آفاقی عناصر سے کسی حد تک مختلف ہیں۔ اگر مخصوصات اور آفاقیت پر گہری نظر نہ ہو تو وہ صحیح تمدنی تجزیہ پیش نہیں کرسکتا۔

جب ہم کسی تمدن کے مجموعی نظام کا اکتسابی برتاؤ کی حیثیت سے مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں 'ظاہری' (overt) اور 'باطنی' (covert) دونوں قسم کے برتاؤ شریک ہوتے ہیں۔ 'ظاہری' برتاؤ میں وہ تمام اعمال شریک ہیں جن کا بالواسطہ اثر ظاہری برتاؤ پر پڑتا ہے۔ باطنی تمدن پوشیدہ ہوتا ہے اور جب تک اس سے خاطر خواہ واقفیت نہ ہو ظاہری برتاؤ و ظاہری تمدن کو سمجھنا ممکن نہیں۔

روایاتی اعتبار سے جس چیز کو مادّی تمدّن کہا جاتا ہے وہ دراصل تمدّن نہیں ہوتا۔ بلکہ محض ظاہری تمدّنی برتاؤ کی پیداوار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آثاریات یا علم آثار قدیمہ (Archaeology) میں جن مادّی تمدّن کی اشیاء سے بحث کی جاتی ہے وہ دراصل تمدّن کا صرف ایک جزوی اظہار ہوتے ہیں۔ اور اس میں تمدن کی وہ تمام نزاکتیں اور باریکیاں واضح نہیں ہونے پاتیں جو اجتماعی برتاؤ کا اصل مقصد ہوتی ہیں۔ کیونکہ مادّی اشیاء کا اصل مقصد اور اس کے معنی کا انحصار غیر مادّی تمدّنی برتاؤ پر ہوتا ہے۔ محض کسی شے کی ماہیت اور ساخت کی بنیاد پر اس کا تمدّنی مقام متعین کر دینا ایک سطحی اور قیاسی چیز ہے کیونکہ تمدّنی اعتبار سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان اشیاء کے حقیقی استعمال اور سماج میں ان کے اثرات کا جائزہ لیا جائے جو تمدّن سے راست طور سے ربط میں آئے بغیر پوری طرح ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی ماہر آثارِ قدیمہ قبل تاریخی تمدّن زمین کی گہرائیوں سے کھود نکالتا ہے تو اصل میں وہ ماضی کے تمدّن کو بے نقاب نہیں کرتا بلکہ اس تمدن کے مادی باقیات پر کچھ روشنی ڈال سکتا ہے۔ اس لیے انسانیاتی اعتبار سے اسے صحیح طور سے تمدّنی تجزیہ نہیں کہا جا سکتا۔ حقیقی تمدّن اسی وقت ناپید ہو جاتا ہے جب کہ اس کا معاشرہ ختم ہو جاتا ہے صحیح معنوں میں تمدّن کو زندہ گروہوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تمدن اور سماج ناقابلِ تقسیم حقیقتیں ہیں جس طرح کہ جسم اور دماغ ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ تمدّن اور سماج ایک دوسرے کے بغیر مکمّل معنوں سے محروم تصورات ہیں۔ دونوں حقیقی شکل آپسی ربط کی صورت ہی میں اختیار کرتے ہیں اسی لیے تمدن اور سماج کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

تمدّن کی خصوصیات

انسان نے اپنی لاتعداد احتیاجات کی تکمیل کے لیے جو بے شمار طریقے ایجاد اور اختیار کیے ہیں ان میں تنوع پایا جاتا ہے۔ اور یہ تنوع انسانی برتاؤ میں بھی نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر غذائی عادتوں کو لیجیے۔ اس کے بے شمار نمونے موجود ہیں۔ آرکٹک کے اسکیمو زیادہ تر گوشت اور مچھلی پر گذارہ کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف میکسیکو کے انڈین قبائل یا ہندوستانیوں کی غذا میں اناج اور ترکاریاں زیادہ شریک ہیں۔ مشرقی افریقہ کے بگانڈا قبائل کی غذا میں

دُودھ اور اس سے تیار کی ہوئی چیزیں تعیّشات کا جُز سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن مغربی افریقہ میں اس کو اتنی زیادہ اہمیت حاصل نہیں ہے۔ بہت سے امریکی انڈین قبائل مچھلی کھاتے ہیں لیکن نیو میکسیکو کے نواجو اور اپاچے قبائل اسے انسانی غذا کے لیے غیر موزوں سمجھتے ہیں۔ بہت سے قبائل کُتّے کا گوشت کھاتے ہیں۔ جب کہ موجودہ تمدّن میں بیشتر اقوام اس سے کراہت محسوس کرتی ہیں۔ نہ صرف غذائی اشیاء میں غیر معمولی تنوع پایا جاتا ہے بلکہ اسے تیار کرنے کے طریقے اور بھی زیادہ متنوع ہیں۔ ہر قوم اور تمدّن کے پاس غذاؤں کی تیاری کے ہزارہا نسخے موجود ہیں اور ہر تمدّن اپنے نسخوں کو غذا کے بہترین نسخے سمجھتا ہے۔ زیادہ ترقی یافتہ سماجوں میں غذا کی تیاری کو ایک اعلیٰ درجہ کے فن کا مرتبہ حاصل ہے۔ لباس اور زیورات کے استعمال میں بھی اسی قسم کا فرق نظر آتا ہے۔ جسموں کو رنگنا اور اس پر نقش و نگار بنانا بھی قبائلی سماج میں عام ہے۔ آپسی تعلّقات میں بھی بعض رشتہ داروں سے زیادہ گفتگو، بعض سے مذاق، بعض سے لحاظ اور خاموشی اور بعض سے کشیدگی کے رجحانات بھی تقریباً ہر تمدّن میں موجود ہیں۔ انسانی برتاؤ کے ان اختلافات کی اگر فہرست تیار کی جائے تو ظاہر ہے کہ یہ انتہائی طویل ہوگی لیکن برتاؤ کے یہ جتنے بھی نمونے ہیں۔ ان سب کا تعلّق تمدنی تخلیق سے ہے۔ ان کا کوئی عنصر جبلت یا فطرت کا لازمہ نہیں بلکہ حالات اور تجربات کا پیدا کردہ ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسانی برتاؤ میں اتنے اختلافات کیسے پیدا ہوئے؟ اور ان اختلافات میں وہ کونسی باتیں ہیں جو مشترک ہیں۔

اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں انسان بہت زیادہ سیکھتا ہے۔ اس میں ایسی طبعی اور ماحولیاتی خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے اسے ان لامتناہی اکتسابات کے سلسلہ میں مدد ملتی ہے۔ بچپن ہی سے وہ کھانا، بات چیت کرنا، چلنا اور ظاہری برتاؤ کے مختلف افعال کو اپنانا سیکھتا ہے۔ ان سب کا تعلّق اکتساب سے ہے۔ جو بچّہ جس ماحول میں پیدا ہوتا ہے وہ اس ماحول کی باتیں خود بخود سیکھتا چلا جاتا ہے۔ شکاریوں کے تمدّن سے تعلّق رکھنے والے بچے بہت جلد شکار کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ اور زرعی تمدّن میں نشو ونما پانے والا بچہ اس ماحول کے مطابق اپنی اکتساب کی منزلیں پوری کرتا ہے۔ گویا تمدّن سے مُراد اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتا ہے۔ یہ ماحول مسلسل بدلتا رہتا ہے۔ اسی لیے تمدّن بھی ہمیشہ تغیّر پذیر رہتا ہے اور نسلاً بعد نسلٍ اس میں اضافے ہوتے رہتے ہیں۔ ہر

ماحول نہ صرف مادّی اور فوری ضروریات کی تکمیل کے طریقے سکھاتا ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ تمدّن کے زیادہ نازک شعبے بھی شریک رہتے ہیں جن میں مذہب، آرٹ، فنون لطیفہ، زبان، ادب وغیرہ شریک ہیں۔ ان سب کا اکتساب ہر فرد شعوری یا غیر شعوری طور پر کرتا رہتا ہے۔ ان تمام مجموعہ کو کلچر کومپلکس کہتے ہیں تمدّن کی تشریح کرتے ہوئے کلائڈ کلک ہون (clyde Kluck hohn) کہتا ہے:

The concept of culture includes all the "historically created designs for living, explicit and implicit, rational, irrational, and non-rational, which may exist at any given time as potential guide for the behaviour of man.[1]"

یعنی "تمدّن کے تصور میں تاریخی اعتبار سے تخلیق کردہ زندگی کے وہ تمام طریقے شامل ہیں خواہ وہ ظاہر ہوں یا مضمر، عقلی ہوں یا خلاف عقل ہوں یا غیر عقلی ہوں جو کسی مخصوص زمانہ میں انسانی برتاؤ کی رہنمائی کے لیے پائے جاتے ہوں"۔

چونکہ انسانی عقل اور تجربہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اس لیے قدرتی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے اور زندگی گذارنے کے طریقوں میں مسلسل نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف حالات میں تمدّن کے نمونے جُدا جُدا ہوتے ہیں اور ان میں نیرنگیاں پائی جاتی ہیں۔

تمدن انسانیاتی اعتبار سے بہت ہی جامع اور وسیع اصطلاح ہے جس میں تمام اقسام کے طرز ہائے زندگی شریک ہیں۔ چنانچہ تہذیب (civilization) بھی تمدّن کا ایک جزو ہے۔ کوئی انسانیات دان مختلف تمدّنوں کا مطالعہ تہذیب کی برتری یا کمتری کے اعتبار سے نہیں کرتا خواہ یہ تہذیب زمانہ قدیم کی ہو یا دورِ حاضر کی۔ مصر، بابل، نینوا، یونان، ہندوستان اور چین کی قدیم تہذیبیں ہوں یا آج کی مغربی تہذیب انسانیاتی نقطۂ نظر سے ان میں سے ہر ایک انسانی ارتقاء کی ایک منزل کا پتہ دیتی ہے۔ اس سے بڑھ کر اس کی انسانیات میں

---

[1] Quoted by Beals and Hoijer, 'An Introduction to Anthropology', New York 1972. P.103.

کوئی اہمیت نہیں۔ سائنسی اعتبار سے تمدن کو اعلیٰ یا ادنیٰ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جن معیارات کو ان اضافی تصورات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے وہ سائنسی پیمانہ پر پورے نہیں اُترتے۔ اسی لیے عام طور سے تمدن کی اصطلاح کو ترجیح دی جاتی ہے جس سے مراد کسی طرز زندگی کی صحیح اور غیر جانبدارانہ تصویر کشی ہے۔ علمی اعتبار سے نیو یارک لندن اور پیرس کے تمدن کو وہی اہمیت حاصل ہے جو اسکیمو، نواجو یا ناگا قبائل کے تمدن کو حاصل ہے۔ جس طرح ماہر حیاتیات انسان اور حشرات الارض سے لے کر نباتات کی لاتعداد زندگیوں کے مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے اسی طرح ماہر انسانیات تمدن کے ہر مظہر کا غیر جانبدارانہ جائزہ لیتا ہے تاکہ یہ پتہ چلے کہ مخصوص حالات میں انسانی گروہ زندگی کو ممکن بنانے اور ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے کیا طریقے اختیار کرتے ہیں؟ اور وقت کے گذرنے کے ساتھ کن محرکات اور تقاضوں کے زیرِ اثر ان میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔

یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ تمدن کی اصطلاح اجتماعی زندگی کی تشریح کے لیے محض سہولت کی خاطر استعمال کی جاتی ہے۔ ورنہ حقیقتاً ہر سماج کی زندگی اتنی پیچیدہ ہوتی ہے کہ اس کی توضیح کسی لفظ کے ذریعہ آسان نہیں۔ مثال کے طور پر ہر تمدن میں ذیلی تمدن (Sub-culture) بھی پائے جاتے ہیں۔ تاریخی اعتبار سے ہندوستان کے تمدن کی ایک تصویر کھینچی جا سکتی ہے جس میں فلسفہ سے لے کر رسوم و رواج سب کچھ شریک ہوں گے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس ذیلی براعظم میں اتنے بے شمار تمدن نظر آئیں گے جو فی الحقیقت اپنی جگہ پر مکمل اکائیاں معلوم ہوتی ہیں۔ گویا تمدن سے بحث کرتے وقت یہ چیز زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ کن عناصر اور اجزاء پر محدود یا وسیع نقطۂ نظر سے زیادہ توجہ دی جا رہی ہے۔

تمدن کے مختلف نظریوں پر بھی جن ماہرین انسانیات نے سیر حاصل بحثیں کی ہیں ان میں ریڈکلف براؤن (Red cliffe-Brown) اور برونسلا میلی نوسکی (Bronislaw malinowski) قابلِ ذکر ہیں۔ ان مفکرین نے تمدن کے تفاعلی مطالعہ (functional study) پر زور دیا جس کی رو سے تمدن کا ہر مظہر عملی مضمرات اور معنوں سے عبارت ہوتا ہے مثال کے طور پر جب کسی کے مر جانے پر اس کی تجہیز و تکفین کی رسومات ادا کی جاتی ہیں تو یہ محض متوفی کے لیے اظہار افسوس کا ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ اس موقعہ پر

لوگوں کا اجتماع سماجی اتحاد (Social Solidarity) کا بھی اظہار کرتا ہے یعنی کسی کی موت محض ایک فرد یا خاندان کا حادثہ نہیں بلکہ یہ ایک سماجی المیہ بھی ہے۔ اسی طرح ہر تقریب بھی سماجی جذبات کے اظہار کا ذریعہ ہوتی ہے۔ ہندوستانی تمدّن میں جب راکھی کی رسم کے موقعہ پر راکھی باندھی جاتی ہے، دعوتیں کھائی جاتی ہیں، تحائف پیش کیے جاتے ہیں تو یہ محض ایک سماجی تقریب نہیں بلکہ بھائی بہن کے جذباتی لگاؤ اور قریبی تعلّقات کا ایک سماجی اظہار ہوتے ہیں۔ جن میں آپسی تحفّظ اور ذمّہ داریوں کی ضمانت کا اعادہ کیا جاتا ہے۔ جب کوئی انسانیات داں کسی تمدن کے عناصر کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کی نظر ان ہی مضمرات پر ہوتی ہے۔ انسانی زندگی رموز (Symbols) سے بھرپور ہے۔ اجتماعی زندگی کا ہر لفظ، ہر اشارہ و کنایہ، ہر رسم و رواج، آرٹ، علم و فن کے تمام نمونے اجتماعی زندگی کے ان ہی رموز سے عبارت ہوتے ہیں جن میں زندگی کی توقعات، آرزوئیں، تمنّائیں، خوف و بیم سب ہی کچھ شامل ہوتے ہیں۔ کوئی لفظ، کوئی محاورہ یا ضرب المثل محض الفاظ کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ زندگی کے تجربات کا نچوڑ ہوتا ہے جو ایک طرف تو زندگی کے معانی سے سماج کے نئے افراد کو آشنا کرواتا ہے اور دوسری طرف زندگی کے رموز سے آیندہ کے لیے ہدایت کے اشارے فراہم کرتا ہے۔ گویا تمدّن خواہ وہ کسی مادی یا غیر مادّی شکل میں ہو محض خارجاً کسی شے کا وجود نہیں بلکہ زندگی کی ایک تشریح ہے جس کا مطالعہ اور تجزیہ بہت ہی پیچیدہ اور دشوار کام ہے۔

تمدّن کے تفاعلی نظریہ کو انسانیات میں اساسی اہمیت حاصل ہے۔ تمدّنی عناصر کا یہ بنیادی مقصد ہوتا ہے کہ انسان کو ماحول سے مطابقت پیدا کرنے اور زندگی کی سہولتوں کو زیادہ بہتر بنانے میں مدد دے۔ بیلس اور ہوائجر کے الفاظ میں:

"Culture may be viewed, then, as the mechanism by which man can rapidly adapt to changes in environment or improve his ability to use an existing environment.[۱]"

---

[۱] Ibid. P. 111.

یعنی "تمدّن کو ایک ایسا میکانی نظام کہا جا سکتا ہے جس کے ذریعہ انسان تیزی کے ساتھ ماحول میں ہونے والی تبدیلیوں سے ہم آہنگ کرسکتا ہے۔ یا اپنی صلاحیتوں میں ایسا اضافہ کرسکتا ہے جس کی مدد سے وہ موجودہ ماحول سے استفادہ حاصل کرسکے۔"

ہر سماج کا ایک تمدّن ہوتا ہے جس کے مطابق مخصوص ماحول میں سماج کے افراد مطابقت پیدا کرتے ہیں۔ تمدّن میں تبدیلی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ :

(1) تمدن میں نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے یا پُرانے عناصر میں ایجاد و اختراع کے ذریعہ تبدیلی لائی جاتی ہے۔

(2) جب کہ دوسرے قریبی سماجوں سے نئے تمدّنی عناصر حاصل کیے جاتے ہیں۔

(3) جب تمدّن کے ایسے عناصر جو ازکار رفتہ ہوتے ہیں ترک کر دیے جاتے ہیں یا ان کے بجائے دوسرے عناصر شریک کیے جاتے ہیں۔

(4) یا جب کسی تمدّن کے عناصر اس لیے ضائع ہوجاتے ہیں کہ کسی وجہ سے پچھلی نسل ان عناصر کو نئی نسل میں منتقل نہیں کرسکی۔

ان چار صورتوں میں تمدّن میں تبدیلی ناگزیر ہوجاتی ہے۔ انسانیاتی اعتبار سے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ کوئی تمدّنی عنصر یا خاصّہ اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس کی عملی افادیت باقی رہے۔ جب کسی تمدّنی عنصر کی افادیت ختم ہوجاتی ہے تو وہ غیر ضروری حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ اور اس کا شمار تمدّن کے زائد خاصّوں میں ہونے لگتا ہے۔ اور بالآخر وہ تمدّن سے خارج ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر تمدّن میں ایسی بہت سی خصوصیات رسوم و رواج اور زندگی کے طریقے پشت ہا پشت سے چلے آرہے ہیں جن کی اہمیت صرف روایاتی رہ جاتی ہے۔ حالانکہ کسی زمانہ میں اس کی عملی افادیت بھی بہت تھی اسی طرح نئے تقاضوں کے اعتبار سے ایسے بے شمار تمدّنی عناصر ہیں جو آئے دن ہمارے ثقافتی ورثہ میں شریک ہوتے رہتے ہیں۔

ایجاد اور تمدّنی نفوذ یا انتشار

(Invention and cultural Deffusion)

کسی تمدّن میں اضافہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں :

(1) ایجاد

(2) تمدنی نفوذ یا انتشار

یہ دونوں صورتیں ہمیشہ ہر سماج میں ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں جیسے جیسے سماج ارتقاء کی منزلیں طے کرتا جاتا ہے ان دونوں کی تعداد اور رفتار میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر انسانی تمدّن کو جدید حجری دور میں داخل ہونے کے لیے نو لاکھ سال کا طویل عرصہ لگا۔ اس وسیع زمانہ میں انسانی علم اور تجربہ اتنا خام اور محدود تھا کہ قدرتی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں اسے سخت دشواری پیش آئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کا تمدّنی ورثہ انتہائی معمولی اور ناقابلِ اعتنار ہا۔ لیکن گذشتہ ایک لاکھ سال میں انسانی تمدّن کی رفتار نسبتاً بہت تیز رہی ہے۔ لیکن اس میں بھی گذشتہ پانچ چھ ہزار برس ایجادات اور تمدّنی نفوذ کے اعتبار سے بے حد مالامال رہے ہیں۔ اور ان کا اس سے پچھلے زمانہ سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان چھ ہزار برسوں میں بھی گذشتہ دو سو برس بطور خاص تمدّنی انقلابات کے لیے حیرت انگیز مثال پیش کرتے ہیں۔ اور آج تو دُنیا کا یہ حال ہے کہ ہر صبح و شام لاتعداد ایجادات، اختراعات اور جدتیں ہماری زندگی میں داخل ہو رہی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ تمدّنی نفوذ کا بھی یہ حال ہے کہ کل کا پیرس اور ہالی ووڈ کا فیشن آج ہزارہا میل دور مشرقی دُنیا کے شہروں میں بھی رائج ہوتا نظر آئے گا۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جیسے جیسے تمدّنی ورثہ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اسی رفتار سے ایجاد و اختراع کی صلاحیت نیز نفوذ کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اس مشاہدہ سے ایک اور انسانیاتی حقیقت سامنے آتی ہے کہ انسانی تمدّن ارتقاء کے ساتھ زائد خود تخلیقی (Self Generating) خصوصیات کا حامل ہوتا جاتا ہے۔ یا بہ لفاظ دیگر تمدّن میں سود مرکب کی طرح اجتماعی اضافہ کی صفت پائی جاتی ہے۔ ایجاد اور تمدّنی نفوذ کا رول اتنا اہم ہے کہ اس کا علاحدہ علاحدہ جائزہ لینا ضروری ہے۔

(1) ایجاد (Invention)

ہوئیبل کے الفاظ میں:

"An invention is an alteration in or a synthesis of pre existent materials, condition, or practices so as to produce a new form of material or

یعنی "ایجاد پہلے سے موجود مادہ یا شے، اس کی حالت یا استعمال میں تبدیلی یا ایسے نئے امتزاج کا نام ہے جس کی وجہ سے مادہ یا شے کی نئی شکل یا اس کا نیا عمل پیدا ہوتا ہے۔ action"[1]

ہم جانتے ہیں کہ انسان مادّہ کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ البتہ اس میں اس کی صلاحیت ضروری پائی جاتی ہے کہ وہ اس کی شکل اور استعمال میں لامتناہی تبدیلیاں پیدا کر سکتا ہے۔ قدرتی ماحول میں نباتات، جمادات اور حیوانات کے سوا اور کیا ہے؟ لیکن آج دُنیا میں جو عالیشان تمدّن ہمیں نظر آتا ہے وہ دراصل انسان کی اسی ایجاد کی صلاحیت کا نتیجہ ہے کہ وہ ہر مادّہ یا شے کو لاتعداد نئی اشکال عطا کر کے اپنی ضروریات کی تکمیل کے قابل بنا سکتا ہے۔ بے جان پتھروں سے کتنی فلک بوس عمارتیں اور عالیشان محل کھڑے کیے گئے ہیں۔ برگ و بار سے نیز جانوروں کے گوشت اور مچھلی سے کتنی ہزارہا قسم کی غذائیں انسان تیار کرتا ہے، بے معنی آواز سے لاکھوں کتابیں، کروڑہا تقریریں اور ان گنت نغمے انسان ہی نے تخلیق کیے ہیں ان سب کا شمار ایجادات میں ہوتا ہے۔ یہ ایجادات مادّی بھی ہوتی ہیں اور غیر مادّی بھی۔ اس میں فنِ تعمیر سے لے کر فلسفہ، موسیقی اور تصوّف تک شریک ہیں۔

ایجادات بھی دو قسم کی ہوتی ہیں:

(1) اتّفاقی

(2) تجرباتی

جیسے جیسے ہم پیچھے جائیں ایجادات کی بُنیاد ہمیں اتفاقات میں زیادہ نظر آتی ہے۔ آگ کی دریافت یا گوشت کا بھوننا کسی شعوری یا دانستہ تجربہ کا نتیجہ نہیں رہا ہوگا بلکہ اتفاقاً انسان کو یہ بات معلوم ہوئی ہوگی کہ آگ اس کے بہت سارے مسائل حل کر سکتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ انسانی ارتقاء کے ابتدائی ادوار ہی میں ایجادات اتّفاق کا نتیجہ رہے ہیں۔ بلکہ جدید دور میں بھی بہت سی ایجادات اچانک انسانی مشاہدہ میں آجاتی ہیں۔ مثال کے طور پر نیوٹن نے جب ایک سیب کو زمین پر گرتے دیکھا تو یہ ایک سیب کا گرنا نظریۂ ثقل کا سبب بنا۔ ظاہر ہے کہ یہ پہلا سیب نہیں تھا جو زمین پر گرا بلکہ اس سیب کے گرنے کے وقوعہ نے اتّفاقاً نیوٹن کے ذہن میں ایک سوال پیدا کر دیا جو ایک عظیم تخلیق کا باعث بنا۔ یہی حال مارکونی کی دریافت

---

[1] E.A. Hoebel, 'Man in the Primitive world', New York 1949. P. 469.

کا بھی ہے۔ آج بھی بہت سے سائنسداں تجربہ گاہوں میں کسی خاص دریافت کی تلاش میں یکایک ایک نئے مظہر سے روشناس ہو جاتے ہیں جس سے ایک نئی ایجاد وجود میں آتی ہے۔ گویا اتفاق کی اہمیت نہ صرف ماضی بعید میں بہت زیادہ تھی بلکہ آج بھی اس سے بہت سی تخلیقات ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں بیشتر ایجادات اور اختراعات سوچے سمجھے منصوبہ اور تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بہرحال ان دونوں طریقوں کی وجہ سے ایجادات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔

تمدنی ورثہ اور اس کے اضافہ میں ایجادات کا جو حصہ ہے اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بیشتر معاشرے انفرادی اعتبار سے اتنی ایجادات نہیں کرتے جتنا کہ وہ دوسرے معاشروں سے حاصل کرتے ہیں۔ یعنی انفرادی اعتبار سے بیشتر معاشروں کا ایجادی ورثہ ان کے تمدنی ارتقاء کے مقابلہ میں نسبتاً بہت کم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ان کے تمدنی ارتقاء میں دوسرے سماجوں کی ایجادات اور تجربات سے استفادہ کا زیادہ پتہ چلتا ہے۔ اور چونکہ انسانی معاشرے مسلسل ایک دوسرے سے استفادہ کرتے رہتے ہیں اس لیے مجموعی اعتبار سے بیشتر سماج مسلسل مالا مال ہوتے رہتے ہیں البتہ تمدنی لین دین کا یہ طریق کچھ اس قدر غیر شعوری طور پر عمل پذیر ہوتا رہتا ہے کہ بظاہر دو تمدنوں میں جو تبادلے ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا پتہ چلانا بھی بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے۔ ایک تمدن کی جو خصوصیات یا خاصے دوسرے تمدن میں پھیلتے ہیں یا قبولیت حاصل کرتے ہیں اس کو اصطلاحی زبان میں 'تمدنی نفوذ' کہا جاتا ہے۔

تمدنی نفوذ یا انتشار (Cultural Diffusion)

جب کسی تمدن کا کوئی خاصہ یا خاصوں کا مجموعہ دو دور افتادہ سماجوں میں نظر آتا ہے تو اس ضمن میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک اہم امکان یہ پیدا ہوتا ہے کہ دو مختلف قبائلی یا غیر قبائلی سماجوں میں ایسے تمدنی خاصے آزادانہ طور سے ایک دوسرے کے اثر کے بغیر خود بخود دائرہ ایجاد میں داخل ہوئے ہوں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نہ کسی طریقہ سے ایک سماج نے دوسرے دور افتادہ سماج سے یہ خصوصیات حاصل اور اختیار کیے ہوں گے۔ انسانیات دانوں کا خیال ہے کہ دوسری صورتِ حال زیادہ قابلِ قبول اور صحیح ہے۔ اس کے بہت سے تاریخی ثبوت بھی موجود ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ

کے انڈین قبائل نہ تو ابتداً گھوڑے پالتے تھے اور نہ سواری کرتے تھے لیکن اسپینیوں سے ربط میں آنے کے بعد انھوں نے گھوڑے سواری کا فن سیکھا۔ اگرچہ کہ یہ ربط قریبی اختلاط کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ خارجی مشاہدہ سے انھوں نے نہ صرف گھوڑے پالنے شروع کیے بلکہ سواری کے فن اور زین سازی میں بھی انھوں نے کمال حاصل کیا۔ اسی قسم کی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں جس سے یہ پتہ چلے گا کہ جب کوئی تمدّن دوسرے تمدّن کے فنون اور رموز سے واقف ہوتا ہے تو اس میں سے اپنے فائدہ کی چیزیں صلاحیت کے اعتبار سے اختیار کرلیتا ہے۔ تمدّن کا نفوذ سماج کے ہر شعبہ میں جاری رہتا ہے۔ اس کی ایک اور مثال مختلف زبانوں میں مشترک الفاظ کا وجود ہے۔ مثال کے طور پر اردو میں آٹھ انگریزی میں Eight، فارسی میں ہشت، فرانسیسی اور ڈچ میں اخت دراصل ایک ہی ہندسہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ اسی طرح اردو میں چھ فارسی میں شش، فرانسیسی اور ڈچ میں سس اور انگریزی میں Six ایک ہی عدد کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ اب اگر تاریخی اعتبار سے یہ پتہ چلانے کی کوشش کی جائے کہ ایشیا سے یہ لفظ رودبار انگلستان کے پار تک کیسے پہنچا یا اس کی ابتدا اصلاً کہاں ہوئی، تو ظاہر ہے کہ اس کا جواب بہت مشکل ہوگا۔ لیکن بہرحال اسے محض اتفاق نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح سے اردو میں جس پھل کو ہم اناناس کہتے ہیں۔ اسے ڈچ زبان میں بھی اناناس ہی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ دوسری یورپی زبانوں میں اس کے الگ الگ نام موجود ہیں۔ اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ روابط کے کسی دور میں یہ لفظ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جب کوئی ملک دوسرے ملک پر حملہ آور ہوا تو اس کی نوعیت محض سیاسی تسلّط کی نہیں رہی بلکہ ایسے ہر واقعہ میں تمدّنی لین دین غیر شعوری طور پر ضرور ہوا۔ سکندر اعظم کا ہندوستان پر حملہ محض ایک فوج کشی کا واقعہ نہیں بلکہ اس جنگی بہاؤ میں ہندوستان نے بہت سی یونانی باتیں حاصل کیں اور اسی طرح یونانی اپنے ساتھ بہت سے ہندوستانی چیزیں لے گئے۔ سیاسی تسلّط تو ایک وقتی چیز ہوتی ہے جس کی پائیداری عام طور سے محدود اور زمانی رہی ہے۔ لیکن جہاں تک تمدنی لین دین کا تعلّق ہے اسے بڑی حد تک ثبات حاصل ہوتا ہے۔ تمدّنی نفوذ کا یہ سلسلہ ہمیشہ سے قایم ہے لیکن جیسے جیسے رسل و رسائل اور حمل و نقل میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے تمدّنی ارتقا میں اس کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے۔

جدید تمدّن سے قطع نظر اگر خام تمدّنی یا قبائلی تمدّن کا بھی جائزہ لیا جائے تو تمدّنی نفوذ کی حیرت انگیز مثالیں ملتی ہیں۔ قدیم تمدّن کی دیومالاؤں اور لوک کہانیوں کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ دور دراز سماجوں میں دُنیا کی تخلیق اور زندگی کے مقصد کے تعلّق سے جو بے شمار سمجھ میں آنے والی اور سمجھ میں نہ آنے والی کہانیاں پائی جاتی ہیں ان سب کے پیچھے بھی مشترک روح نظر آتی ہے۔ انسانیات والوں نے تحقیق کر کے بتایا ہے کہ اس اشتراکِ فکر و عمل کے پیچھے تمدّنی نفوذ ہی کا ہاتھ رہا ہے۔ البتہ یہاں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جب ایک تمدّن سے کوئی خاصّہ خواہ وہ فکری ہو یا مادّی دوسرے تمدّن میں منتقل ہوتا ہے تو اس کی شکل بدل جاتی ہے۔ کیونکہ دوسرا تمدّن اپنی تفہیم اور اپنے مزاج کے اعتبار سے اس فکری یا مادّی خاصّہ کی تشکیل نو کر لیتا ہے۔ اگرچہ کہ حقیقتاً دونوں باتیں ایک ہی ہوتی ہیں۔ ضرب الامثال اور کہاوتوں کے قبائلی مطالعہ سے تمدّنی نفوذ اس کی حقیقت پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ یہی حال صوفیانہ افکار اور شعر و سُخن کا بھی ہے۔

البتہ انسانیاتی اعتبار سے یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ تمدنی نفوذ کا عمل خطِ مستقیم میں نہیں ہوتا یا کم از کم اس کا خطِ مستقیم میں ہونا ضروری نہیں۔ مثال کے طور پر یہ ضروری نہیں ہے کہ دو متصل سماج یا ایک دوسرے سے قریب واقع سماج لازمی طور سے ایک دوسرے کی صفات کو اختیار کریں۔ بلکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ تمدّنی نفوذ عام طور سے دُور دراز سماجوں میں زیادہ رہا ہے کیونکہ نفوذ کا انحصار قبولیت پذیری پر ہوتا ہے۔ اور قریبی سماج ایک دوسرے کے خاصوں کو قبول کرنے میں عام طور سے ہچکچاتے ہیں بلکہ اس سے گریز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ البتہ دُور دراز سماجوں میں یہ تکلّف مانع نہیں ہوتا۔ اور جب وہ کسی تمدّنی خاصّہ کی افادیت سے واقف ہو جاتے ہیں تو اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن بہرحال یہ کوئی کلیہ نہیں ہے بلکہ اس کا انحصار بے شمار باتوں پر ہوتا ہے البتہ یہ ضرور طے ہے کہ تمدّنی نفوذ کا خطِ مستقیم میں ہونا لازمی نہیں۔

اُوپر یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ تمدّنی نفوذ مختلف حالات اور دباؤ کے تحت واقع ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایسی سماجی ترغیبات و رجحانات بھی پلئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے ایک تمدّن کے خاصے دوسرے تمدّن میں قبول کیے جاتے ہیں۔ بہرحال تمدّنی انتشار کا یہ سلسلہ مختلف جہتوں میں کبھی تیز روی اور کبھی سُستی کے ساتھ جاری رہتا ہے لیکن جب

کوئی سماج سیاسی یا سماجی اعتبار سے دوسرے سماج پر برتری یا فوقیت حاصل کرلیتا ہے۔ تواس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ موخرالذکر سماج اوّل الذکر کے تمدّنی خاصّوں کو تیزی کے ساتھ اختیار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تاکہ اس برتر سماج سے مطابقت پیدا ہو سکے۔ اصطلاحی زبان میں اس طریق کو تثاقف (Acculturation) کہتے ہیں۔ ہوئیبل کے الفاظ میں :

"It is the process of culture change that occurs when a culture undergoes drastic alteration in the direction of conformity to another culture from which it borrows numerous traits or principles.[ل]"

یعنی 'تثاقف تمدّنی تبدیلی کا وہ طریق ہے جو اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ کسی تمدّن میں اس دوسرے تمدّن سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے غیر معمولی تبدیلیاں لائی جاتی ہیں جس کے بہت سے خاصّے یا اصول اوّل الذکر سماج نے مستعار لے لیے ہیں'۔

تثاقف کے ذریعہ اگرچہ ایک سماج دوسرے سماج کے بہت سے خاصّوں کو اپنا لیتا ہے تاہم اس کی اپنی انفرادیت برقرار رہتی ہے اور وہ دوسرے سماج کے تمدّن میں مکمل طور سے ضم نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ امریکہ کے بہت سے انڈین قبائل نے تثاقف کے ذریعہ متمدّن سماج سے مطابقت پیدا کرلی ہے۔ خود ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے بعد کم از کم اعلیٰ طبقہ یا دولتمند طبقہ کے افراد نے بہت سی باتوں میں مغربی تمدّن کی خصوصیتوں کو اپنا لیا تھا۔ سماجیاتی اعتبار سے یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ حاکم یا برتر تمدّن کے خاصّوں کو محکوم یا کمتر تمدّن نے ہمیشہ اپنایا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ محکوم یا کمزور تمدّن کے خاصّوں کا ان کے مقابل تمدّن پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ ضرور صحیح ہے کہ اس تبادلہ میں ترقی یافتہ تمدّن کا پلہ بھاری رہتا ہے۔

تمدّنی تبدیلی

اس باب میں یہ بات شروع سے واضح ہے کہ ہر تمدّن میں تبدیلیوں کا ایک لامتناہی

ل Ibid, P. 482.

سلسلہ سُست یا تیز رفتار سے جاری رہتا ہے۔ اب علمی نقطۂ نظر سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تغیرات کے اس پورے ماحول کی توضیح و تشریح کیسے کی جائے۔ روایاتی اعتبار سے عام طور سے یہ خیال رہا ہے کہ تمدنی عناصر ایجاد، اس کی قبولیت اور بقاء اور زوال کے ادوار سے گذرتے رہتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں ہمیشہ تخلیق ہوتی رہتی ہے اور پھر وہ تخلیق نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نقاطِ نظر قابلِ قبول نہیں ہیں۔ چنانچہ ماہرین طبعیات کا خیال ہے کہ نہ مادہ تخلیق ہوتا ہے اور نہ تباہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ مادہ کی توانائیوں اور اس کی تقسیم میں ہمیشہ تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور ان تبدیلیوں سے نئے امتزاجات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ یہی صورتِ حال تمدّن کی ماہیت اور اس کی تبدیلیوں کی بھی ہے۔ تمدنی تبدیلیوں کا نہ کوئی خط معیّن ہے اور نہ جہتیں بلکہ انسانی ذہن کی رسائی اور قدرتی ماحول سے استفادہ کی صلاحیت کے اعتبار سے زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ تاریخ کے دھارے کی منزل پہلے سے متعیّن نہیں ہوتی۔ اور اگر کسی زمانہ میں کوئی مفروضہ منزل پیشِ نظر بھی رکھی جائے تو اس کی اہمیت بہت عارضی ہوتی ہے۔ اور اس کا پیش آنا لازمی نہیں ہوتا۔ حقیقی معنوں میں نہ جمہوریت کو اور نہ ہی ڈکیٹرشپ کو کسی سماج کی منزل قرار دیا جا سکتا ہے۔ دراصل انسانی گروہ قلیل مدتی نفسیات کے دباؤ میں زندگی کے نقشے بناتے رہتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے تمدّن کی تشکیل ہوتی جاتی ہے ابتدائی منصوبے بدلتے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوریت، سوشلزم اور کمیونزم کی بے شمار قسمیں دُنیا کے مختلف ممالک میں ملتی ہیں۔ یہی حال آرٹ، موسیقی اور زندگی کے ہر میدان کا ہے۔ مختصر یہ کہ تمدّنی تبدیلیوں کو کسی خاص سمت سے منسوب کرنا یا زندگی کے نظریات کے تابع قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت تمدّنی تبدیلیوں پر بہ یک وقت زمانی، مکانی اور آفاقی عوامل اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب تک ان اہم عوامل پر نظر نہ رکھی جائے تبدیلی کے دھارے کو سمجھنا بہت مشکل ہے۔ ان اہم عوامل کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے،

(1) اوّل تو یہ کہ ہر تمدّن میں داخلی طور پر مطابقت پیدا کرنے کے دوران خودکار تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔

(2) دوسرے یہ کہ بیرونی اثرات اور دوسرے تمدّنوں کے روابط کے نتیجہ کے طور پر خارجی عناصر مقامی تمدّن میں تبدیلیوں کا باعث بنتے ہیں۔

داخلی خود کار تبدیلیوں کی بہترین مثالیں جدید حجری دور کا انقلاب یا دورِ حاضر میں صنعتی انقلاب ہیں۔ اسی طرح خود ہمارے زمانہ میں صنعتیانے کی صبا رفتاری کی وجہ سے نئے شہری مراکز اور ان کے تمدّنوں کا قیام بھی موجودہ صنعتی دور کی داخلی تبدیلیوں کی بہترین مثال ہے۔

ان تمدّنی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ نفسیاتی تغیّرات بھی رونما ہوتے رہتے ہیں مثلاً موجودہ تمدّن میں بے چینی، اضطراب، کشمکش، بیزاری اور تھکان کے جو احساسات پائے جاتے ہیں وہ بھی ہمارے زمانے کے تمدّن کی پیداوار ہیں۔ مادّی اور نفسیاتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ تمدّنوں میں فکری تبدیلیاں بھی اہم مقام رکھتی ہیں۔ مثلاً نئے مذاہب اور عقائد، نئے سماجی نظام، سماجی نوتعمیر یا انقلابات ایسی تبدیلیاں ہیں جو پورے معاشرہ کے فکر و نظر میں ایک انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔

جہاں تک خارجی ماحول کے اثرات سے پیدا ہونے والی تبدیلیوں کا تعلّق ہے اس میں تمدّنی نفوذ کا سب سے زیادہ رول ہوتا ہے۔ تمدّنی نفوذ کے بارے میں ہم اس سے پہلے بحث کر چکے ہیں۔ تاریخ میں ایسے ادوار بھی آئے ہیں جبکہ خاص نظام زندگی یا نظریہ حیات اشاعت کے ذریعہ دوسرے تمدّنوں تک پھیلا ہے۔ چنانچہ بُدھ مت، عیسائیت یا اسلام نظام ہائے زندگی کی حیثیت سے ایک خطۂ ارض سے شروع ہو کر دُنیا کے دُور دراز گوشوں تک پھیل گئے۔ مقامی ایجاد کی یہ آفاقی توسیع تمدّنی نفوذ کا نتیجہ ہوتی ہے جس کی عمل آوری میں متعدد عوامل کار فرما رہتے ہیں۔ یہی حال موجودہ دور میں سیاسی نظریات کے نفوذ اور انتشار کا بھی ہے جس کی بہترین مثالیں کمیونزم، جمہوریت، اور سوشلزم کے نظریات ہیں جو دُنیا کے مختلف حصوں میں پھیلتے جا رہے ہیں۔

تمدّنی تبدیلیوں کے تعلّق سے دو اور نظریات اہمیت کے حامل ہیں۔ پہلے کے مطابق تمدّنوں میں متوازی ارتقار (Parallel evolution) کا رجحان پایا جاتا ہے اور دوسرے کے مطابق مختلف تمدّنوں میں ایک خطی (unilinear) ارتقار نظر آتا ہے لیکن یہ دونوں نظریات علاحدہ علاحدہ صحیح نہیں ہیں بلکہ درحقیقت تمدّنی ارتقار ان دونوں سے آزاد انسان کی اجتماعی جدّ و جہد اور اس کے تجربہ کے مطابق ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے۔

بعض ایسے بُنیادی عوامل ہوتے ہیں جن کا سماجی اور تمدّنی تبدیلیوں پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ ان عوامل میں تین بہت اہم ہیں:۔

(1) خارجی ماحول میں بڑی تبدیلیاں۔
(2) آبادی میں تیز رفتاری سے اضافہ
(3) بُنیادی معیشت کی ٹکنیک میں تبدیلی

ان تینوں عوامل میں جو تغیرّات پیدا ہوتے ہیں ان کا راست اثر تمدّنی تبدیلیوں پر پڑتا ہے آب و ہوا کی تبدیلی کے ساتھ ماحول میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگ کسی مقام کی رہائش ترک کر کے دوسری جگہ منتقل ہو جاتے ہیں یا پھر یہ کہ اپنے مقام رہائش سے نکال باہر کیے جاتے ہیں۔ اسی تبدیلی کی وجہ سے ان لوگوں کو ایک نئے ماحول سے سابقہ پڑتا ہے۔ جہاں بُنیادی معیشت میں بھی تبدیلیاں ناگزیر ہو جاتی ہیں جس کے نتیجہ کے طور پر ان کے تمدّن میں خاصے تغیرات ناگزیر ہو جاتے ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نیا ماحول معمولی یا کمتر درجہ کا ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی بہتری یا بدتری دونوں کے امکانات ہو سکتے ہیں۔ لیکن تمدّنی اعتبار سے نئی مطابقت بجائے خود ایک اہم مسئلہ ہوتا ہے۔

جہاں تک قدرتی ماحول میں تبدیلی کی وجہ سے تمدّنی تغیرّات کا تعلّق ہے یہ مسئلہ نسبتاً آسان نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قطعہ ارض پر قدرتی ماحول اور آب و ہوا میں تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں لیکن عام طور سے انسانی معاشرہ کو ان تبدیلیوں کا احساس کم ہو پاتا ہے۔ ارضیاتی تغیرّات کے نقطۂ نظر سے دس ہزار برس کا عرصہ ایک لمحہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس زمین کی عمر کے اعتبار سے دس ہزار برس ایک چھوٹی اکائی ہے۔ لیکن انسانی تاریخ کے نقطۂ نظر سے دس ہزار برس کا عرصہ بہت طویل عرصہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانی اعتبار سے ان دونوں میں بہت بڑا بُعد واقع ہے۔ دس ہزار برس میں تمدّن بے شمار منازل اور ادوار سے گذر سکتا ہے جب کہ اسی دوران قدرتی ماحول کے تغیرّات بہت ہی معمولی ہوتے ہیں اس کے باوجود قدیم حجری دَور وسطی حجری دَور اور جدید حجری دَور کے الگ الگ تمدّن رہے ہیں اور ان ادوار کے زمانے اتنے طویل رہے ہیں کہ ان کے متعلّقہ تمدنوں کی تبدیلیوں پر بلاشبہ قدرتی ماحول کے تغیرات کا اثر پڑا ہوگا۔ چنانچہ انسانیات والوں کا خیال ہے کہ قدیم حجری دور اور وسطی حجری دَور کے تمدّن قدرتی ماحول کی تبدیلیوں کے زیر اثر رہے ہیں لیکن بہرحال بعض اوقات قلیل مدتی جغرافیائی تغیرّات بھی اس بات کی واضح نشاندہی کرتے ہیں کہ ان کی

وجہ سے تمدنی تغیرات پر گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

انسانیاتی تحقیقات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ آبادی اور تمدن میں گہرا ربط ہے۔ بیشتر مثالوں سے یہ بات ثابت ہے کہ چھوٹی آبادیوں میں ترقی یافتہ تمدن کی نشو و نما کے امکانات کم ہوتے ہیں۔ غذا جمع کرنے یا شکار کرنے والے قبائل جو مختصر اور انتقالی آبادیوں پر مشتمل ہوتے ہیں بڑے تمدن نہیں پیدا کر سکتے۔ اس کے برخلاف زراعتی طریقوں کی دریافت کے بعد زرخیز علاقوں میں انسانی آبادیاں مستقلاً قیام پذیر ہونے لگی ہیں جس کے بعد بڑے بڑے تمدن وجود میں آئے۔ چنانچہ ابتدائی تمدن جو اس صورتِ حال کی پیداوار تھے مشرق قریب اور جنوب مغربی ایشیا میں پیدا ہوئے جہاں بہت کم عرصہ میں شہری زندگی، عمارت سازی، عبادت گاہیں تعمیر ہوئیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ حکمرانی کے نئے طریقے، فن تحریر اور درس و تدریس کی ابتداء ہوئی۔ یہ زمانہ تین ہزار قبل مسیح کا تھا لیکن اس زمانہ میں یورپی تمدن نسبتاً پیچھے تھا۔ چنانچہ مشرق وسطیٰ کا یہ تمدن آہستہ آہستہ برآعظم یورپ میں بھی داخل ہوا۔ اس تبدیلی کا انحصار بڑی حد تک آبادی کے اضافہ پر رہا ہے۔ جیسے جیسے آبادی بڑھتی جاتی ہے معیشت کی پیچیدگی لازمی ہو جاتی ہے اور معیشت کی پیچیدگی کی وجہ سے فن اور پیشہ وارانہ مہارت میں بھی نزاکتیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان پیچیدگیوں سے تمدن زیادہ وسیع اور عمیق ہوتا جاتا ہے۔ مشرق قریب کی طرح اسی زمانہ میں یہ تمدن ہندوستان اور چین میں بھی ترقی پذیر رہا۔ زرعی معیشت کی ترقی کے ساتھ ساتھ تمدن بھی پروان چڑھتا ہے اور زرعی معیشت آبادی کے ارتکاز کا سبب بنتی ہے۔ مثال کے طور پر اٹلی میں 29 ہزار نفوس فی سو مربع میل، جاپان میں پچاس ہزار، بلجیم میں پچھتر ہزار، کیانگسی میں 87 ہزار اور جاوا میں نو ہزار نفوس بستے ہیں۔ یہ سب زرعی معیشت اور اس کی دولت کا نتیجہ ہے۔ تاریخ سے ایسے کسی بڑے شہر کا پتہ نہیں چلتا جہاں غیر زرعی تمدن پایا جاتا ہو۔ البتہ صنعتی انقلاب کے بعد صنعتوں کی وجہ سے آبادی کا نقطۂ ارتکاز صنعتی شہری مراکز کی طرف اور تیزی سے بڑھ رہا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ صنعتی شہری معیشت کی بنیادیں زرعی معیشت کے مقابلہ میں انسانی بقاء کی زیادہ ضمانت دے سکتی ہیں لیکن دونوں میں بنیادی نکتہ مشترک ہے۔ وہ یہ کہ کثرت آبادی پیچیدہ معیشت کی متقاضی ہوتی ہے۔ جس کی عمل آوری میں اعلیٰ تمدن نشو و نما پاتا ہے۔

بنیادی احتیاجات کی تکمیل کے دوران تمدن کے ابتدائی خطوط تشکیل پا جاتے ہیں

مثلاً غذا کی جد و جہد، لباس اور مکان کے حصول کے لیے بھی ہر تمدّن کے اپنے اپنے نہج اور طریقے ہوتے ہیں لیکن بُنیادی تقاضوں کی تکمیل کے بعد تمدّن میں زیادہ نیرنگیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے ہم جانتے ہیں کہ ہر بچہ میں کھیل کود اور تفریح کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ یہ وہ فطری صلاحیت ہے جو مختلف انداز میں اپنے روپ اختیار کرتی ہے حقیقت تو یہ ہے کہ یہ فطرت تمام عمر باقی رہتی ہے۔ جو چیز بچپن میں کھیل اور تفریح کہلاتی ہے وہ بعد میں آرٹ، فن اور سائنس کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ دراصل یہ اس جذبہ کی پختگی یا تکمیل کی دو جُدا جُدا صورتیں ہیں۔ آرٹ فن یا سائنس یا بچوں کا کھیل کود ضروری نہیں کہ زندگی گذارنے کا ذریعہ ہو بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی تکمیل بذات خود ایک مقصد ہوتی ہے۔ اور اس کی تاریخ اتنی طویل ہے کہ اس کو محض غیر ضروری یا کم اہم نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لیے ہر تمدّن میں ان عناصر کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ آرٹ، فن اور کھیل کود کے طریقے مقامی بھی ہو سکتے ہیں اور عالمی بھی۔ ان کو اولمپک گیمس کا نام دیا جا سکتا ہے اور اس پر سیکڑوں کروڑوں روپے خرچ کیے جا سکتے ہیں اور کسی گُمنام بستی کو عالمی حیثیت حاصل ہو سکتی ہے اسی طرح کوئی آرٹسٹ عالمی سطح پر شہرت یافتہ ہو سکتا ہے یا پھر محض ایک انفرادی فنکار جس کو بہت کم لوگ جانتے ہیں لیکن ہر صورت میں تمدّن کے یہ عناصر اہم اور بُنیادی ہوتے ہیں۔

یہی حال فیشن اور رسوم و رواج کا بھی ہے۔ ہر جدّت فیشن کے نام سے شروع ہوتی ہے اور جب اسے قبولیت عام حاصل ہو جائے تو وہ رسم و رواج بن جاتی ہے۔ لباس کے فیشن ہوں یا رہن سہن کے انداز، آداب محفل، طرزِ گفتگو وغیرہ وغیرہ یہ سب اجتماعی زندگی کے اظہار کے طریقے ہیں جو ہر تمدّن میں جُدا جُدا ہوتے ہیں اور ہر تمدّن کو اپنے ورثہ پر ناز ہوتا ہے۔ لیکن تمدّن کے یہ تمام عناصر یعنی آرٹ، فن، سائنس، شعر و سُخن، موسیقی، فیشن، آداب معاشرت، رسم و رواج سب کے سب وقت کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ تمدّن کے عام اُصول کے مطابق ان میں استقرار اور تغیّر پذیری دونوں صفات بیک وقت مضمر ہوتی ہیں اور ان دونوں کے امتزاج اور ارتقاء سے تمدّن کی مسلسل تشکیل ہوتی رہتی ہے۔

تمدّن کے بے شمار عناصر کی طرح سماجی ڈھانچہ بھی مسلسل بدلتا رہتا ہے۔ اگرچہ کہ

اس کی تغیّر پذیری کی رفتار نسبتاً سُست ہوتی ہے۔ خاص طور سے قبائلی سماج کے ڈھانچہ میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں ان کا اندازہ لگانا اس لیے بھی دشوار ہے کہ اس ضمن میں باقاعدہ اور مستند مواد نہیں مل سکتا۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ قبائلی سماج کے ڈھانچے بھی دوسرے سماجوں سے روابط اور حالات کی تبدیلیوں کے تحت بدلتے رہتے ہیں۔ اسکیمو اور شوشون قبائل سب سے زیادہ خام تمدّنی زندگی گذارتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے تنظیمی اشکال بہت سادہ ہیں۔ تاہم ان کے سماجی تعلّقات اور روابط میں بھی تبدیلیاں پائی گئی ہیں البتہ نسبتاً ترقی یافتہ قبائلی سماجوں میں ان تبدیلیوں کی رفتار مقابلتہً تیز ہے۔ کیونکہ جیسے جیسے قبائلی سماج کی ٹکنالوجی اور سیاسی تنظیم میں پیچیدگیاں پیدا ہوتی جاتی ہیں ان کا سماجی ڈھانچہ بھی ان پیچیدگیوں سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جدّت اور تغیّر پذیری نیز نئے حالات سے مطابقت کی جدوجہد مسلسل ہر انسانی سماج میں لازمی طور سے پائی جاتی ہے۔ خواہ وہ تمدّنی اعتبار سے کتنا ہی پسماندہ کیوں نہ ہو۔

گذشتہ دو تین سو برس میں قبائلی سماج مسلسل ترقّی یافتہ سماج سے ربط میں آرہا ہے۔ اس ارتباط کا یہ نتیجہ ہے کہ تمدنی رسوم و رواج میں روابط کے تناسب سے مسلسل تغیرات رونما ہو رہے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ کے 167 قبائلی اور ذیلی قبائلی گروہوں کی تحقیقات سے پتہ چلا کہ ان میں سے تین چوتھائی لوگ سوتیلی بیٹی سے شادی کے خلاف ہیں۔ لیکن یورپی اقوام سے ربط میں آنے کے بعد آہستہ آہستہ یہ ٹابو کم ہوتا جا رہا ہے اور اس قسم کی شادی کو کچھ طبقات میں قابلِ برداشت سمجھا جانے لگا ہے۔ بلکہ 5 تا 6 فیصد لوگ ایسے بھی ہیں جو اس کو جائز اور مناسب سمجھتے ہیں۔ شادی کے تعلّق سے نقطۂ نظر میں اس تبدیلی کا رُجحان سماجوں سے بڑھتے ہوئے روابط کا نتیجہ ہے۔

سماجی زندگی کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ افراد کو اپنے تمدّنی طریق اور رسوم و رواج سے جذباتی لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ جذباتی لگاؤ وقت کے ساتھ ساتھ اتنا گہرا ہو جاتا ہے کہ بظاہر فطری معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن اگر ایک ہی قسم کے واقعات سے متعلّق مختلف قسم کے تمدنی اظہار کا مقابلہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ یہ جذباتی لگاؤ اتنا زیادہ فطری نہیں ہوتا جتنا کہ وہ سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقت دراصل تمدّنی ہوتی ہے مثال کے طور پر بعض سماجوں اور طبقات میں کسی کی موت پر باواز بلند آہ و بکا کرنا اور غم کا

اظہار کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اور عام طور سے ایسے موقعہ پر جمع تمام لوگ ماتم کے اظہار میں برابر کے شریک نظر آتے ہیں۔ خصوصاً قریبی رشتہ دار زیادہ سے زیادہ غم کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ایسے موقعہ پر غم کا اظہار نہ کرے تو اسے سخت دل، شقی القلب یا بے تعلّق سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ایسے بھی سماجی گروہ ملتے ہیں جہاں موت پر زیادہ آہ و بکا نہیں کیا جاتا۔ اس سے اگر یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی جائے کہ اس گروہ کے لوگوں کو اس حادثہ کا زیادہ رنج نہیں ہوا، تو یہ ایک زیادتی ہوگی۔ رنج و غم کا تعلّق نظریات اور رُجحانات سے ہوتا ہے اور اس کے اظہار کے ہر سماج میں الگ الگ طریقے ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس بناء پر یہ فرض کر لینا کہ کہیں جذباتی لگاؤ زیادہ ہے اور کہیں کم، غیر عملی بات ہے۔ احساسات کے اظہار کے ہر تمدن میں الگ الگ انداز ہو سکتے ہیں۔ اس لیے ان کی توضیح و تشریح کے لیے سماجی طریقوں سے واقفیت اور تمدن سے آگاہی ضروری ہے۔

یوں تو ہر تمدن ارتقاء کی منزلیں آہستہ آہستہ طے کرتا رہتا ہے لیکن بعض اوقات تمدنوں کی زندگی میں ایسے واقعات پیش آتے ہیں جو تبدیلیوں کی رفتار کو بہت تیز بنا دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم عامل مذہب ہے۔ نئے مذاہب کے آغاز اور ان کی تبلیغ نے تاریخ میں انقلابی کام کیے ہیں اور ان کی وجہ سے تمدنوں کی تاریخ بہت ہی کم مدّت میں تیز رفتاری کے ساتھ بدلتی رہی ہے۔ مثال کے طور پر عیسائیت سے پہلے روم اور یونان کی تہذیب قدیم دیو مالاؤں اور کفر و الحاد کی باتوں سے بھری ہوئی تھی لیکن عیسائیت کی آمد کے بعد آہستہ آہستہ اس مذہب کا رنگ تمام یورپی اقوام پر چھا گیا۔ اور اُن کی پُرانی داستانیں اور توہمات محض ادبی پارینے ہو کر رہ گئے۔ اگرچہ یورپ کے مختلف ممالک میں جُدا جُدا تمدن اور قبل عیسائی عقائد موجود تھے لیکن عیسائیت کی تبلیغ نے یورپی اقوام کی کایا پلٹ دی۔ یہی حال اسلام اور بُدھ مت کا ہے۔ ایک مختصر سی مدّت میں اسلام کا چرچا عرب کے ریگستان سے لے کر وسط ایشیا، شمالی افریقہ اور اسپین تک پہنچ گیا۔ اس وسیع علاقہ میں بے شمار تمدن، عقائد اور رسم و رواج پائے جاتے تھے لیکن سب کے سب اسلامی دھارے میں بہہ گئے۔ یہی حال مشرق میں بُدھ مت کا رہا ہے جس کی اشاعت ہندوستان، سیلون، برما، چین اور مشرق بعید کے تمام ممالک میں ہوئی۔ نتیجہ کے طور پر اس مذہب نے تمام مقامی عقائد اور رسوم و رواج پر گہرا اثر ڈالا اور جو عقائد اس کے بالکل خلاف تھے

وہ بڑی حد تک ختم ہو گئے۔ دُنیا میں تین مذاہب تبلیغی مذاہب کہے جاتے ہیں۔ یہ تینوں مذاہب بُدھ مت، عیسائیت اور اسلام ہیں۔ چونکہ ان منظم مذاہب کا مشن عالمی تبلیغ رہا ہے اس لیے جہاں جہاں بھی اس کے پیرو پہنچے انھوں نے ان مذاہب کے عقائد اور رواج کی اشاعت کی۔ جس کے نتیجہ کے طور پر مقامی مذاہب اور رسوم و رواج میں یا بالفاظ دیگر مقامی تمدّنوں میں غیر معمولی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ براعظم افریقہ لاتعداد قبائلی سماجوں کا وطن ہے لیکن آج ان قبائلی سماجوں کی تین چوتھائی سے زیادہ آبادی مسلمان یا عیسائی بن چُکی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس براعظم کا تمدّن بڑی حد تک ان مذاہب کے زیر اثر آچکا ہے۔ اس طرح ساری دُنیا کے تمدّن پر مذہب کا گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ تمدّنی تبدیلی میں مذہب کے عامل کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔

تمدّنی تبدیلی کا ایک اور اہم عامل انقلاب ہے۔ دُنیا کی تاریخ میں ایسے بہت سے انقلاب ملتے ہیں جنھوں نے انتہائی قلیل عرصہ میں تمدّنوں کی کایا پلٹ دی ہے ماضی میں ان انقلابات کے پیچھے مذہب کا رول زیادہ رہا ہے۔ لیکن مصر اور بابل و نینوا کی تاریخ میں ایسے حکمرانوں کے انقلابی حالات بھی ملتے ہیں جنھوں نے نئے اور دولتمند تمدّنوں کی بُنیادیں ڈالی ہیں۔ دَورِ جدید میں نظریاتی انقلابات تمدّنی تبدیلی کا اہم ذریعہ رہی ہیں۔ نشاۃ ثانیہ جو یورپ میں پندرھویں صدی میں شروع ہوا اس کے پسِ پردہ مغربی عیسائی اقوام کی سیاسی اور فوجی کمزوری تھی جس نے بیک وقت علم اور مذہب دونوں میدانوں میں انقلاب برپا کر دیا اور دو سو برس کے عرصہ میں صنعتی انقلاب کا سبب بنا 1789 کا فرانسیسی انقلاب یورپی تمدّن کا ایک اہم معدّ ہے جس نے سیاسی اور سماجی نظریات میں بُنیادی تبدیلیاں پیدا کیں۔ 1867 میں جاپان میں شہنشاہ میجی (mejı) کے زمانہ میں جو انقلاب شروع ہوا اس نے مشرق بعید کے اس ملک کے سماج اور نظریات میں انتہائی فیصلہ کن تبدیلیاں پیدا کیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ایک سو برس کے اندر جاپان ایک بڑی طاقت بن کر ابھرا۔ روس میں پیٹر اعظم نے سماجی انقلاب کی بُنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے جو شعور اور بیداری مشرقی یورپ میں پیدا ہوئی اس کی اساس پر 1917 کا روسی انقلاب کامیاب شکل اختیار کر سکا۔ روسی انقلاب نے مذہبی عقائد، جاگیردارانہ نظام اور اس کے تحت قایم شدہ طبقہ واری تعلّقات پر ضرب کاری لگائی۔ مغربی یورپ کے مارکسی نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کا سہرا مشرقی یورپ کے ہاتھ رہا۔ اور

اس انقلاب نے زندگی کے ایک نئے نظریہ کی بنا ڈالی۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد سلطنت عثمانیہ ٹکڑے ٹکڑے ہو چکی تھی۔ سیکڑوں برس سے قایم اس عظیم سلطنت کی بُنیادیں ہل چُکی تھیں۔ اتاترک مصطفےٰ کمال پاشاہ نے محسوس کیا کہ قدیم اسلامی نظام کا پیدا کردہ سماجی ڈھانچہ اور سماجی نظریات یورپ کی اُبھرتی ہوئی تیز رفتار قوتوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا اس لیے انتہائی مختصر سلطنت ترکی کو مکمل تباہی سے بچانے کے لیے انھوں نے تمدنی انقلاب کی بُنیاد ڈالی۔ اور یہ فیصلہ کیا کہ اپنی قوم کو مکمل طور سے مغربی انداز میں تربیت دی جائے۔ حتیٰ کہ انھوں نے زبان ترکی کا رسم الخط بھی رومن بنا دیا۔ ترکی کا یہ انقلاب 1867 کے جاپان کے انقلاب سے بھی زیادہ سخت اور تیز تھا۔ لیکن بہرحال اس انقلاب کی وجہ سے ترکوں کے عام نظریات اور رُجحانات میں غیر معمولی حرکت پیدا ہوئی۔

البتہ ان مختلف مثالوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ وہ انقلابات جو کسی قوم کے چند نفوس یا کسی محدود طبقہ کی قیادت کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کے اثرات بالعموم تمدنی تبدیلیوں کی گہرائیوں تک نہیں پہنچ پاتے۔ لیکن کسی مذہب کی تبلیغ اور اشاعت کو اس کلیہ سے استثنےٰ حاصل ہے۔ جو انقلابات عوام یا عام طبقات کے پروردہ ہوتے ہیں ان کے اثرات بہت تیزی کے ساتھ پورے سماج میں قبولیت حاصل کر لیتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ایسے انقلابات جو آمرانہ قوتوں یا ڈکیٹٹرشپ کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کا اثر کسی تمدن پر اس وقت تک قایم رہتا ہے جب تک کہ آمریت یا ڈکیٹٹرشپ کا اقتدار باقی رہے۔ قرون وسطیٰ اور اس سے پہلے کے ایسے انقلابات کامیاب اور دیرپا نتائج پیدا کر سکتے ہیں جنھیں عوام کی حمایت حاصل ہو۔ بہرحال خواہ مذہبی انقلابات ہوں یا نظریاتی انقلابات ان کے نتیجہ کے طور پر تمدن کے پورے ڈھانچہ اور اس کے تمام عناصر پر لازمی طور سے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

تمدنی تہذیب میں نفوذ یا انتشار کا جو حصہ ہے اس پر اس سے قبل بحث کی جا چُکی ہے یہ بھی بتایا جا چُکا ہے کہ عام طور سے جس تمدن کا سرمایہ وسیع ہوتا ہے اس میں اضافہ اور تبدیلی کی رفتار بھی تیز ہوتی ہے۔ لیکن تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ کسی تمدن کو ترقی کے میدان میں ہمیشہ یکساں اضافہ یا برتری کا حامل ہونا لازمی نہیں ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تمدنی ارتقا پر دوسرے عوامل کا بھی فیصلہ کُن اثر پڑتا ہے۔ البتہ عام طور سے قریبی یا ہمسایہ تمدن نفوذ کی وجہ سے ایک دوسرے سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اور ان میں دو طرفہ

اضافے جاری رہتے ہیں۔ اس کے برخلاف قبائلی تمدن جغرافیائی فصل اور علاحدگی کی وجہ سے تبدیلیوں کے اس عام دھارے سے محروم رہتے ہیں۔

تمدنی مراکز بدلتے رہتے ہیں۔ تین ہزار قبل مسیح میں پورا یورپ تمدنی اعتبار سے ایشیا اور مصر سے پیچھے تھا۔ 500 قبل مسیح میں یونان تمدنی مرکز بن گیا لیکن اس وقت بھی اٹلی نیز مغربی اور شمالی یورپ بہت پیچھے تھے۔ البتہ 1650 کے بعد تمدنی مراکز کوہ آلپس کے اس پار یعنی یورپ میں داخل ہوگئے۔ اور گذشتہ تین سو برسوں میں بلاشبہ مغربی یورپ کو تمدنی میدان میں بہت آگے دیکھا جارہا ہے۔ اگر کسی بڑے تمدن کا ہمیشہ ترقی پذیر رہنا ناگزیر فرض کرلیا جائے تو حاشیائی یا پسماندہ تمدنوں کا ترقی کرنا یا ترقی یافتہ تمدن سے آگے بڑھ جانا ناقابلِ فہم ہو جائے گا۔ اسی طرح چین کا تمدن نفوذ اور انتشار کے ذریعہ جاپان اور مشرق بعید کے دوسرے ممالک میں پھیلتا رہا۔ اور یہ سلسلہ اٹھارھویں صدی تک جاری رہا۔ اگرچہ کہ تمدنی نفوذ کے اس طریق کے دوران جاپان نے خاص طور سے بہت سے چینی تمدن کے عناصر کو خالص جاپانی رنگ دے دیا۔ لیکن جب انیسویں صدی میں جاپان کے روابط یورپ اور امریکہ سے قایم ہوئے تو جاپان کے تمدن میں چینی اثرات کے بجائے مغربی تمدن کا نفوذ بڑھتا گیا۔ اور آج بڑی حد تک جاپان مغربی تمدن کے عناصر کی آماجگاہ بنا ہوا ہے۔ بہرحال تمدن کی تبدیلی میں کہیں مقامی ایجاد اور اختراع، کہیں تمدنی نفوذ اور کہیں تثاقف اور تمدنی انضمام کے عوامل انفرادی یا مختلف اختراعات میں فعال رہتے ہیں۔ اور ان ہی عناصر کے میکنیزم پر تمدن کی تبدیلیوں کا انحصار ہوتا ہے۔ تمدنی ارتقار کی مختلف اشکال میں تمدنی اقدار کے احیار کو بھی بہت اہمیت حاصل ہے۔ بعض اوقات جب کسی سماج کے افراد میں یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ نئے تمدن سے مسابقت کے دوران ان کے اپنے تمدن کے بنیادی اقدار کو دھکا پہنچ رہا ہے جو ان کی نظر میں زیادہ قابلِ قبول اور اہم ہوتے ہیں تو ایسی صورتوں میں تمدنی احیار کی تحریکات شروع ہو جاتی ہیں۔ بعض اوقات یہ حالات کے ردِّعمل کی وجہ سے بھی ہوتا ہے مثال کے طور پر موجودہ دَور میں مادیت کے بہاؤ میں مذاہب کے ماننے والوں کو اپنے عقائد کی بیخ کنی کا جو اندیشہ پیدا ہو رہا ہے اس کے نتیجے کے طور پر خود ہندوستان میں ایسے گروہ موجود ہیں جو ہندو یا مسلم مذہبی احیار پر زیادہ زور دے رہے ہیں۔ دوسرے رنگ میں تمدنی احیار کی کوشش مسولینی نے بھی دوسری جنگ کے دوران اور اس سے

قبل کی تھی۔ بعض اوقات تمدّنی احیار کا محرک تہذیبی خود مرکزیت (Ethnocentricism) کا جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ غرض کہ تمدّنی تبدیلی میں داخلی اور خارجی عناصر کے ساتھ ساتھ تمدّنی احیار کا عامل بھی کارفرما رہتا ہے۔ تمدّنی تبدیلیوں کا دائرہ اور اس کے اسباب اور عوامل اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ اس سلسلہ میں عمومی نظریات قایم کرنا غیر عملی بات ہے۔ ہر انفرادی تمدّن کی تبدیلیوں کو سمجھنے کے لیے اس کا تفصیلی مطالعہ اور تجزیہ ضروری ہے۔ البتہ اُوپر کی بحثوں سے ان خطوط کی نشاندہی ہوتی ہے جن کو پیشِ نظر رکھ کر تمدّنی تبدیلی کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

دسواں باب

اطلاقی انسانیات

انیسویں صدی عیسوی میں کئی اہم سماجی علوم کی بنیاد پڑی ۔ یہ صدی سماجی فکر کے میدان میں انتہائی نتیجہ خیز رہی ہے ۔ سینٹ سائمن ، اگست کونت ، کارل مارکس ، ڈارون ، ہربرٹ اسپنسر، فریزر ، مارگن ، ٹائلر ، ریڈ کلف براؤن اور میلی نوسکی نے اپنی سماجی تحقیقات سے زندگی کے بیشمار گوشوں پر روشنی ڈالی جو اُس زمانہ تک انسانی علم اور مشاہدہ سے خارج تھے ۔ ان مطالعوں اور تحقیقات نے اجتماعی زندگی کے بہت سے رموز پر سے پردہ اُٹھایا اور حیرت انگیز انکشافات سامنے آئے ۔ زندگی کا تنوع اور نیرنگی ، تمدن کے بے شمار نمونے ، جُداجُدا انداز فکر ، نظریات زندگی مختلف اور بعض اوقات متضاد رسوم و رواج ، بے شمار اقسام کی سماجی تنظیمیں ، خدا پرستی ، اصنام پرستی ، اوہام پرستی اور جادو کے زیر اثر اَن گنت قبائلی سماجوں کا پتہ چلا ۔ ان تحقیقات اور مطالعوں سے انیسویں صدی کے نصف ثانی میں پہلی بار یہ بات واضح طور سے سامنے آئی کہ انسان کی اجتماعی زندگی کے لاتعداد نمونے موجود اور ممکن ہیں اور ہر سماجی گروہ اپنے طرزِ زندگی کو سب سے زیادہ معقول اور بہتر سمجھتا ہے ۔ تحقیقاتی معلومات کے اس بڑے انبار میں ماہرین انسانیات اور سماجی علوم نے اس بات کی کوشش شروع کی کہ سماجی ارتقار کے تعلق سے کچھ نظریات منضبط کریں اور ان رموز اور مضمرات کا پتہ چلائیں جو سماجی ارتقار کا محرک ہوتے ہیں ۔ اس کوشش کے نتیجہ کے طور پر سماجی ارتقار کے مختلف نظریئے انیسویں صدی میں پیش کیے گئے ۔ جس میں ایک خطی ارتقار (Unilinear evolution) متوازی ارتقار (Parallel Evolution) یا آزاد اور غیر متعلق ارتقار

(Independent evolution) اور نوارتقائیت (Neo evolution) کے نظ
کیے گئے۔ انیسویں صدی کے آخر تک ماہرین سماجی علوم اور ماہرین سماجی ا
کی یہ کوشش رہی کہ انسانیات کے اصول وضع کیے جائیں اور اجتماع
کچھ نظریات پیش کیے جائیں۔ گویا انیسویں صدی کا زمانہ سماجی علوم کی بُنیادوں ر
طبعی علوم کی طرح نظریات کا زمانہ رہا۔

لیکن بیسویں صدی کے آغاز کے بعد ہی سے تمام سماجی علوم کے ماہرین کے نقطۂ نظر میں ایک بُنیادی تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس بُنیادی تبدیلی کا تعلق ان علوم کی عملی افادیت سے تھا بیسویں صدی کے مفکرین کو خالص فلسفیانہ اور منطقی استدلالات سے بحث نہیں رہی بلکہ اس سے زیادہ اہم مسئلہ ان کے سامنے یہ آیا کہ ان سماجی تحقیقات اور انکشافات سے کیا فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ لاتعداد نمونوں کے ارتقاء سے پتہ چلا کہ انسانی زندگی حالات اور اجتماعی جدوجہد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ انسانی جدوجہد کی جہتیں انسانی اختیار میں ہوتی ہیں جن کا تعیّن وہ خود کرسکتا ہے۔ اس اہم انکشاف پر نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیوں نے سماجی زندگی کے مقاصد اور نصب العین پر غور کرنا شروع کیا۔ جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ سماجی ارتقاء کا کوئی فطری یا قدرتی متعینہ اصول نہیں ہوتا بلکہ اس کی راہوں کو خود انسان متعین کرسکتا ہے تو اس کے منطقی نتیجہ کے طور پر ماہرین انسانیات نے خام تمدنوں کے مطالعہ کے بعد اس کی رہنمائی اور تبدیلی کے لیے تجاویز پیش کرنی شروع کیں۔ یہ بحث انیسویں صدی ہی میں شروع ہوچکی تھی کہ آیا خام تمدنی اور قبائلی سماج کو ان کے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے یا موجودہ علوم اور تحقیقات کی روشنی میں ان کی سماجی زندگی میں تبدیلیاں لائی جائیں۔ میلی نوسکی کے تہذیبی خود ارادیت (cultural self determination) کے نظریہ کے ساتھ ساتھ یہ تحقیق بھی بڑی مفید رہی کہ ہر تمدن کی تبدیلی کے کچھ محرکات (dynamics) ہوتے ہیں۔ اگر ان محرکات کو صحیح طور سے سمجھ لیا جائے اور پوری احتیاط کے ساتھ قبائلی زندگی کے تمدن میں تبدیلیاں لانے کی کوشش کی جائے تو یقیناً یہ پسماندہ تمدن ترقی کے جدید دھارے میں بغیر کسی انتشار اور کشیدگی کے شریک ہوسکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تمدن ایک بہت ہی نازک میکنزم ہوتا ہے اور صرف ماہرین انسانیات ہی قبائلی سماج کی نباضی کرسکتے ہیں۔ اسی لیے یہ فیصلہ کرنے کے بعد کہ دُنیا کے ہزارہا قبائل کو پسماندہ انسانی میوزیم نہیں رہنے دیا جائے

گا، یہ ناگزیر ہوگیا کہ انسانیاتی تحقیقات اور انکشافات کو باقاعدہ سماجی تبدیلی اور سماجی ترقی کے لیے استعمال کیا جائے اور اسی مرحلہ سے اطلاقی انسانیات کی بُنیاد پڑی۔

پہلے باب میں انسانیات کے موضوع پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے لیکن قبائلی سماج کی فلاح و بہبود سے انسانیات کے تعلّق کا جائزہ لیتے وقت ان چند خاص انسانیاتی انکشافات اور کارناموں کا اعادہ ضروری ہے جس کے بغیر خام تمدنی سماج میں مفید تبدیلیاں ممکن نہیں۔ موجودہ صدی کی ابتدا ہی سے ماہرین انسانیات مختلف تمدنوں کے تقابلی مطالعہ میں مصروف ہیں۔ ان تحقیقات کا سب سے پہلا انکشاف خود انسان کی فطرت سے متعلّق ہے انسانیات سے پہلے عام طور سے یہ خیال پایا جاتا تھا کہ اس دُنیا کی تخلیق صرف انسان کے لیے کی گئی ہے اور یہ ساری دُنیا اس کی تفریح گاہ ہے۔ انسانیاتی تحقیقات نے اس خیال کو غلط ثابت کر دیا۔ موجودہ نظریہ کے مطابق اس دُنیا اور کائنات کی لاتعداد تخلیقات میں سے انسان بھی ایک تخلیق ہے۔ اور جس طرح دیگر حیوانات چرند پرند شجر و حجر ارتقاء کے مختلف مراحل سے گذر رہے ہیں اسی طرح انسان بھی ان ہی مراحل سے گذر رہا ہے۔ اس ماحول کا ہر ذرہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہے۔ اس میں انسان کو کوئی استثناء حاصل نہیں اِلّا اس کے کہ وہ اپنی عقل و فہم اور علم کی مدد سے ماحول میں بہتر مطابقت کے لیے مسلسل جد و جہد کر سکتا ہے۔ نقطۂ نظر کی یہ تبدیلی بظاہر سادہ اور آسان معلوم ہوتی ہے لیکن اس نے انسانی تخلیق کی ندرت اور برتری کے واہمہ کو سائنسی بُنیادوں پر غیر صحیح قرار دے دیا۔ چنانچہ دُنیا کے ہزار ہا تمدنوں کے ارتقاء کے بے شمار اشکال اسی جد و جہد کی شہادت دیتے ہیں۔ ہر انسان ایک مخصوص تمدن میں پیدا ہوتا ہے، تمدن کے ساتھ نشو و نما پاتا ہے اور حتی المقدور اس میں اضافہ یا کمی کرتا ہوا اپنی زندگی مکمل کرتا ہے۔ نہ فرد تمدن سے آزاد ہے نہ تمدن فرد سے ہٹ کر کوئی حقیقت ہے۔ تمدن ہی وہ اکائی ہے جس کی تفہیم کسی گروہ کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ اور انسانیات نے تمدن کے مطالعہ کو اپنا موضوع بحث بنایا۔ چنانچہ کلک ہون کی رائے کے مطابق بیلس اور ہوئجر کہتے ہیں کہ:

"Using the concept of culture, anthropology, as Kluck-
honn puts it, holds up a mirror to man that gives him a

clear view of himself and his fellow men"[1]

یعنی 'جیسا کہ کلک ہون نے کہا ہے تمدّن کے تصور کو استعمال کرتے ہوئے انسانیات فرد کے سامنے ایک آئینہ کی شکل ہوتی ہے جس میں وہ اپنی اور اپنے ساتھیوں کی شکل دیکھتا ہے'۔

بالفاظ دیگر تمدّن زندگی کا آئینہ ہوتا ہے۔ جب تک تمدّن کی صحیح توضیح پیشِ نظر نہ ہو اس وقت تک نہ فرد کے برتاؤ اور اس کے کردار کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی سماج کے رویّہ اور برتاؤ کو۔ انسانیات کی مدد سے سماج کی ابتدا، اس کی ماہیت اور اس کے تفاعل کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے اسی کی مدد سے سماجی ادارے، سماجی بین عمل، فلسفے، رُجحانات ادبی رموز اور مضمرات کو سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ انسانیات ہی کا کارنامہ ہے کہ اس نے تمام انسانیت کی وحدت کو بے نقاب کیا۔ نسلی امتیازات اور تمدّنی فرق کی وجہ سے جو تنگ نظریات اور تعصبات ہزار ہا سال سے مختلف اقوام کے مابین چلے آ رہے تھے ان سب کو انسانیات نے بے بُنیاد اور غلط ثابت کر دیا۔ انسانیات نے بتایا کہ گرچہ کہ ہر سماجی گروہ کا تمدنی برتاؤ جُدا جُدا ہوتا ہے لیکن بُنیادی انسانی مسائل ساری دُنیا میں یکساں ہیں جن سے نپٹنے کے لیے ہر تمدّن نے اپنے علم اور تجربہ کے مطابق طریقے ایجاد کیے ہیں۔ طریقِ عمل کے ان امتیازات کی وجہ سے یہ تصور کرنا کہ بعض گروہ دوسروں سے برتر یا کمتر ہیں ایک غیر علمی بات ہے۔ تمدّن کی ترقّی یا اس کی پسماندگی کا انحصار بے شمار عوامل اور اسباب پر ہوتا ہے۔ اس لیے سائنسی اعتبار سے انسانی وحدت ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ اور یہ تمام اختلافات اضافی اور موقتی ہیں۔ انسانیات کا یہ انکشاف بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اگر آج دُنیا میں انسانیاتی تحقیق کے باوجود امتیازات اور تعصبات موجود ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک طریقِ تحقیق میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ انسان وحدتِ آدم کو صحیح طور سے سمجھ سکے یا اسے پیش کر سکے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ علمی سطح پر انسانی وحدت کے نظریہ کو تسلیم کیا جا چکا ہے۔ البتہ سیاسی، تاریخی اور دیگر مقاصد کی وجہ سے اس وحدت کی عمل آوری میں بے شمار دشواریاں اب بھی حائل ہیں۔

---

[1] Quoted by Beals and Hoijer, 'An Introduction to Anthropology'. New york. 1972. P.662.

انسانیت کا سب سے بڑا کارنامہ تمدّن کی توضیح وتشریح ہے۔ اس ضمن میں تمدّنی اضافیت (cultural relativity) کے تصور کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ تمدّنی اضافیت سے مراد یہ ہے کہ ہر تمدّن مخصوص ماحول اور حالات کی پیداوار ہوتا ہے۔ ان مخصوص ماحول اور حالات میں نشوونما پانے کی وجہ سے گروہوں کے عمل اور برتاؤ میں فرق نظر آتا ہے۔ اس فرق کو اضافی فرق کہتے ہیں۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ فرد بحیثیت مجموعی ماحول کے فکر و عمل کا وارث ہوتا ہے۔ اور جیسے جیسے اس گروہ کے تمدّن کا سرمایہ بڑھتا جاتا ہے افراد کے برتاؤ میں بھی فرق پیدا ہوتا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر تمدّنی ارتقا ء خاص مراحل کا پابند ہے اور اس کے اہم عوامل میں ایجاد، اختراع، جدّت، دوسرے تمدّنوں سے روابط اور نفوذ وغیرہ شامل ہیں۔ تمدّنی اضافیت کی اس توضیح سے ہر تمدن کا مرتبہ تعصبات اور تنگ نظریوں سے بلند تر ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہر تمدّن کا احترام لازمی ہوجاتا ہے۔ اور یہ بات فلسفیانہ اور سماجیاتی اعتبار سے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ جو بات کسی تمدّن میں ایک خارج ہیں کے لیے معیوب یا غیر اخلاقی نظر آتی ہے اس مخصوص تمدّن میں اس بات کی ابتدار اور ارتقار کے بہت سے ماحولیاتی اور عقلی جواز موجود ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی تمدّن کے افراد کو اس بات کا حق نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے معیارات کی اساس پر دوسرے تمدّن کے بارے میں رائے یا فیصلہ صادر کرے۔ آج سے کچھ ہی پہلے تک کسی بھیک مانگنے والے کو خیرات دینا نیکی اور اجر کا باعث سمجھا جاتا تھا اور ہر بڑے مذہب میں خیر و خیرات کے منظم ادارے قایم تھے بلکہ آج بھی مشرقی سماجوں میں یہ ادارے موجود ہیں، لیکن جدید دَور کے معاشی، سماجی اور سیاسی نظریات نے غُربت کی موجودگی کو سماجی پسماندگی اور فکری اور نظری کم مائگی کا نتیجہ ثابت کر دیا ہے۔ یعنی کسی تمدّن میں بھیک مانگنے والوں کی موجودگی اور بھیک دینے والوں کی موجودگی دونوں ہی سماج کے لیے باعث ننگ ہیں۔ جو بات ماضی میں اخلاق کا معیار تھی آج اس کی صورت بدل چکی ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سماجی نظریات اور انداز فکر میں بنیادی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ جب یہ تبدیلیاں متمدّن سماجوں میں اتنی واضح ہیں تو ظاہر ہے کہ خام تمدّن اور قبائلی سماج میں اس قسم کے اضافی معیارات بہت زیادہ اور متنوع ہوں گے۔ بہرحال تمدّنی اضافیت کے نظریہ سے بنی نوع آدم کی حرمت اور اس کا مقام بلند ہوجاتا ہے یہ بات عین انصاف کے مطابق ہے کہ جس طرح

تمام انسانی گروہوں کو اپنے اپنے عقائد پر قایم رہنے کا حق حاصل ہے اسی طرح ہر گروہ کو اس کا بھی حق ہونا چاہیے کہ وہ اپنے تمدن کی حفاظت کرے ۔ اور اس کو پروان چڑھائے کسی تمدن کے اقدار کو آفاقیت کا جامع نہیں کہا جا سکتا مغربی دُنیا کا تمدن یہودی، یونانی اور عیسائی فلسفوں کے امتزاج کی پیداوار ہے ۔ ایشیا کے تمدن ہندومت، بُدھ مت، کنفیوشس اور دوسرے چینی مفکرین کے رہینِ منّت ہیں ۔ مشرق وسطیٰ، ایشیا اور افریقہ کے بیسیوں ممالک پر اسلامی تمدن کا گہرا اثر ہے ۔ ان بڑے تمدنوں میں سے بھی کسی تمدن کو عالمی اقدار کا نمایندہ نہیں کہا جا سکتا ۔ جب بڑے تمدنوں کا یہ حال ہے تو ظاہر ہے کہ ہزار ہا چھوٹے تمدن مقامی اقدار اور صفات کے حامل ہوں گے ۔ چونکہ ہر تمدن ایک اکائی ہے جو ایک خاص گروہ کی زندگی کے نظریات کی نمایندگی کرتی ہے اس لیے کسی کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے کو کمتر سمجھے البتہ عام سائنسی انکشافات اور انسانی فلاح و بہبود کے پیشِ نظر تمام باشعور افراد اور گروہوں کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ بلا تعصب اور تنگ نظری کے عام انسانی مفادات کے لیے کام کریں کیونکہ موجودہ دُنیا میں رسل و رسائل اور سماجی روابط نیز تمدنی نفوذ کے بڑھتے ہوئے امکانات کے پیشِ نظر انسانی گروہوں کو علاحدہ اور بے تعلّق نہیں سمجھا جا سکتا لیکن ارتباط اور بین عمل کے اس وسیع میدان میں ہر گروہ کے تمدنی احساسات اور اس سے متعلقہ جذباتی لگاؤ کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔

یہ بحث تمام سماجی علوم میں لگ بھگ ایک سو سال سے جاری ہے کہ آیا انفرادی سماجی علوم کا مقصد اجتماعی برتاؤ کے اصول کا مطالعہ اور نظریات کی دریافت ہے یا علوم کا مقصد تحقیقات کی بُنیاد پر فن کی شکل اختیار کرنا بھی ہے؟ ابتدا میں علم برائے علم اور تحقیق برائے تحقیق کا نقطۂ نظر عام تھا ۔ لیکن پہلی جنگِ عظیم کے بعد خاص طور سے یہ احساس عام ہوتا گیا کہ علم کو عام مفادات کے حصول کے لیے استعمال کیا جانا چاہیے ۔ یہی نقطۂ نظر انسانیات میں بھی اختیار کیا گیا ہے ۔ انسانیات کا مقصد محض کسی تمدن کا مطالعہ اور تجزیہ نہیں ہے بلکہ مختلف تمدنوں کے تقابلی مطالعہ کی مدد سے ماہر انسانیات کا یہ فریضہ ہے کہ کسی تمدن میں امکانی تبدیلیوں کے لیے مختلف متبادلات (alternatives) پر روشنی ڈالے نیز ان مفادات سے پیدا ہونے والے نتائج کی بھی وضاحت کرے تاکہ اس علمی تجزیہ کی روشنی میں تمدنی تغیرات کے تعلّق سے مناسب پالیسی متعین کی جا سکے ۔ اور یہی انسانیات کا اہم فریضہ

ہے سماج کے لیے دانستہ اور شعوری تبدیلیوں کی منصوبہ بندی اور اس کے مضمرات کا سائنسی تجزیہ انسانیات کا اہم کام ہے۔ اب ماہر انسانیات کا دائرۂ تحقیق محض واقعات کے بیان تک محدود نہیں ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ یہ مسئلہ بھی انتہائی اہمیت رکھتا ہے کہ پتہ چلایا جائے کہ کسی مخصوص تمدّن میں تبدیلی، مطابقت اور ترقی کی کتنی صلاحیت موجود ہے؟ اور وہ کون سے طریقے ہو سکتے ہیں جن کو اختیار کرنے سے متعلّقہ سماج میں تناؤ یا کشیدگی پیدا کیے بغیر مفید مطلب تبدیلیاں لائی جاسکتی ہیں؟ جس طرح ترقّیاتی معاشیات آج کی دُنیا میں ایک مقصدی علم بن چکا ہے اسی طرح سماجیات اور انسانیات بھی انسانی فلاح و بہبود کے علم ہیں۔ البتہ اس بات کا اندیشہ ضرور رہتا ہے کہ ممکن ہے کہ مخصوص حکومتیں یا حکومتوں سے متعلّق صاحب اقتدار لوگ خاص نظریات کی عمل آوری کے لیے یا کسی مخصوص آئیڈیالوجی کے واسطے ان علوم کو آلۂ کار بنائیں اس اندیشہ کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ یہ ذمہ داری ماہرین انسانیات پر عائد ہوتی ہے کہ وہ ٹھوس علمی اساس پر تمدّنوں کا تجزیہ کریں اور بغیر کسی دباؤ یا نظریاتی وابستگی کے تمدّن کے ان متبادلات کا جائزہ لیں جن کے امتزاج سے عام بھلائی کے لیے سماجی تبدیلی لائی جاسکتی ہے۔

انسانیات کی اہمیت اور افادیت کا احساس سب سے پہلے ان سامراجی طاقتوں کو ہوا جنھوں نے دُنیا کے مختلف حصوں میں نوآبادیاتی حکومتیں قایم کرلیں۔ ان نوآبادیاتی حکومتوں میں بے شمار قسم کے تمدّن موجود تھے جن میں خام تمدّنی اور قبائلی سماج کی سیاسی اور سماجی تنظیم کے خاص مسائل تھے۔ یہ تمدّن معاشی اور سماجی اعتبار سے متمدّن سماجوں سے بہت پیچھے تھے۔ اس لیے سامراجی حکمرانوں کو ان سے سابقہ کے دوران انتظامی اور قانونی مسائل میں بے شمار دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا چنانچہ سب سے پہلے ڈچ، اسپینی، پرتگیزی، فرانسیسی اور انگریزی حکومتوں کو اپنی نوآبادیات میں قبائلی سماج کے مطالعہ اور تحقیق کے لیے انسانیات دانوں سے مدد لینی پڑی۔ کیونکہ جب تک قبائل کے سماجی ڈھانچے، ان کے افکار و خیالات سماجی اقدار، رویّہ، رسوم و رواج، عقائد اور روایات سے خاطر خواہ واقفیت نہ ہو اس وقت تک قبائلی ردِّ عمل اور ان کے برتاؤ کو سمجھنا ممکن نہیں تھا۔ انسانیات داں اس دشواری کے حل میں غیر معمولی طور پر مفید ثابت ہوئے۔ ایک طرف اپنے مطالعہ اور تجزیہ سے انھوں نے حکومتوں کو مفید مشورے دیے اور دوسری طرف قبائلی سماج میں اعتماد پیدا

کرکے ان کا تعاون حاصل کیا۔ چونکہ قبائلی سماج تمدّنی اعتبار سے بہت پیچھے ہوتا ہے اس لیے ان کے مسائل کافی پیچیدہ اور فوری توجہ چاہتے ہیں۔ اس ضمن میں انسانیات داں کی خدمات بہت کارآمد ثابت ہوئیں۔ جہاں کہیں قبائلی سماج میں انتشار اور بحران کی کیفیت پیدا ہوئی یا لاقانونیت اور بغاوت کا اندیشہ ہوا، انسانیات دانوں نے ان کے مسائل کو صحیح زاویہ سے سمجھنے کے بعد نوآبادیاتی حکمرانوں کو ان سے آگاہ کیا۔ اور مشورے دیے۔ قبائلی سماج کے انتظامی مسائل بڑی حد تک جُداگانہ نوعیت کے ہوتے ہیں کیونکہ جائداد کی تقسیم کے قاعدے، زمین کے قانون اور دیگر سماجی قوانین عام تمدّنی سماج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر متمدّن دُنیا کے قانون اور سماجی برتاؤ کو قبائلی سماج پر عائد کرنے کی کوشش کی جائے تو اس سے کافی انتشار اور کشیدگی کے پیدا ہونے کا اندیشہ رہتا ہے۔ عام طور سے قبائلی رسوم و رواج متمدّن دُنیا کی نظروں میں مہمل اور نامنصفانہ نظر آتے ہیں۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ یہ مغالطہ دراصل تمدّنی اضافیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ صرف ماہرین انسانیات ہی قبائلی تمدّن کے پیچیدہ سماجی نظام کی صحیح ترجمانی کرسکتے ہیں اس لیے ان کی مدد سے قبائلی سماج کے انتظامیہ کو اور اس کے قوانین کو سمجھنے نیز اس میں اصلاحات لانے کے سلسلہ میں مدد مل سکتی ہے۔ قبائلی سماج کے مسائل کو جب تک تمدّنی پسِ منظر میں نہ دیکھا جائے اس وقت تک یہ سمجھ میں نہیں آسکتے اور اس تمدّنی پسِ منظر کی وضاحت صرف انسانیات داں ہی کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حکومتی انتظامیہ اس وقت تک کامیاب اور کارکرد نہیں ہوسکتا جب تک کہ اسے انسانیات داں کا تعاون اور اس کے مشورے حاصل نہ ہوں۔ (E. Beagle hole) ای بیگل ہول کے الفاظ ہیں:

"The inoculation of administrators and officials with the anthropological point of view contributes immeasurably to a more efficient, tolerant, enlightened, and sympathetic government of the native peoples concerned... The educator, the missionary, the administrator, need anthropological sophistication if their relations with native peoples are to be fruitful and friendly; the citizen needs

the same informed knowledge if he is to be critically aware of the policies and methods that rule the relation of his state to the native peoples in its charge.[a]"

یعنی 'قبائلی سماج کے انتظامیہ اور عہدہ داروں میں انسانیاتی نقطۂ نظر کی عمل آوری سے غیر معمولی کارکرد، روادارانہ اور ہمدرد حکومت کا قیام عمل میں آسکتا ہے۔ ماہر تعلیم مبلغ اور منتظم ہر ایک کے لیے انسانیاتی نقطۂ نظر کی باریکیوں کی ضرورت ہے کیونکہ اس کے بغیر مقامی قبائلی لوگوں سے مفید اور دوستانہ تعلقات نہیں قایم کرسکتے۔ اسی طرح عام شہریوں کو بھی اس علم کی ضرورت ہے تاکہ وہ ان پالیسیوں اور طریقوں سے کماحقہ، واقف ہوسکیں جن کی مدد سے ان کی حکومت اپنے تحت بسنے والے مقامی لوگوں کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرے۔ عام طور سے قبائلی مسائل کو حل کرنے میں اس وقت دشواریاں پیش آئیں جب سرکاری عہدہ داروں نے تنگ نظری، تعصب اور حقارت سے قبائلی مسائل کو دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی۔ لیکن جہاں بھی ماہرین انسانیات کا تعاون حاصل کیا گیا انھوں نے انتظامیہ کے زاویہ نگاہ میں صحت مندانہ تبدیلی پیدا کی'۔

افریقہ کے قبائل پر جو تحقیقات کی گئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ہر قبیلہ کے رسم و رواج کے پیچھے ایک تاریخ ہوتی ہے۔ اور جب تک اس سے واقفیت نہ ہو اس میں تبدیلی کی کوئی کوشش سخت انتشار اور کشیدگی پیدا کرسکتی ہے۔ مثال کے طور پر جیسا کہ پہلے باب میں ذکر آچکا ہے ای۔ ڈبلو۔ اسمتھ نے اپنی شاندار تحقیق 'طلائی چوکی' (The Golden stool) میں بتایا ہے کہ اشانتی قبیلہ کے لوگ اپنے سماج کی طلائی چوکی (Golden stool) سے بڑی عقیدت رکھتے تھے۔ جب سامراجی حکومتوں نے اسے قبائلی سماج کے اقتدار کی علامت سمجھتے ہوئے اسے حاصل کرنے کی کوشش کی تو نتیجہ کے طور پر کئی خون ریزیاں ہوئیں۔ دراصل یہ 'طلائی چوکی' (The Golden stool) اشانتی قبائل کی نظر میں محض اقتدار کی علامت نہیں تھی بلکہ اس قبیلہ کے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ اس طلائی چوکی میں ان کے قبیلہ کی روح پوشیدہ ہے۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں طلائی چوکی سے دست برداری کا مطلب روح کے قبض ہونے کے مترادف ہوتا۔ اور اشانتی قبیلہ کسی قیمت پر اس کے لیے تیار نہیں تھا۔ انگریز اس بات کی نزاکت کو اس

---

[a] Quoted by S.C. Dube, 'Anthropology,' Hyderabad 1952. P.109.

وقت تک نہیں سمجھ سکے جب تک کہ انسانیات دانوں نے اس طلائی چوکی کے راز سے انہیں واقف نہ کروایا۔ اسی طرح اور بھی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ جب تک قبائلی سماج کے تمدّن، ان کے عقائد اور رسوم و رواج سے پوری طرح واقفیت نہ ہو اس وقت تک ان کے مسائل کو سمجھنا اور حل کرنا ممکن نہیں۔

ماہرین انسانیات تمدّن کی ترکیبات اور ثقافت کے مسائل سے گہری واقفیت رکھتے ہیں کیونکہ یہی ان کی تحقیق کے میدان ہیں۔ اور ان دونوں سے واقف ہوئے بغیر کسی پالیسی کا تعیّن یا منصوبہ بندی صحیح خطوط پر ممکن نہیں ہو سکتی۔ بظاہر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ قبائلی سماج کے مختلف مسائل مثلاً ان کی معاشی بازآبادکاری، زمین اور مزدور کے مسائل یا سماجی اور مذہبی اصلاحات متعلّقہ شعبہ ہائے زندگی کے ماہرین حل کر سکتے ہیں۔ لیکن قبائلی زندگی کے مختلف پہلو ایک دوسرے سے اتنے گتھے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا اور ان کا انفرادی حل تلاش کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ اس سے اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ مجموعی زندگی کا توازن اور آہنگ بگڑ سکتا ہے۔ محض معاشیات، مذہب یا سماجی مسائل سے واقفیت قبائلی تمدّن کے مسائل حل کرنے کے لیے کافی نہیں۔ مثال کے طور پر قبائلی معاشی نظام کے پس پردہ سماجی نفسیاتی اور مذہبی عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ جب تک ان کی اجتماعی زندگی کی پوری تصویر سامنے نہ ہو اس وقت تک انفرادی طور پر مسائل کا حل نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سماجی مذہبی اصلاحات اور تعلیم کے مسائل بھی ایک دوسرے میں گڈمڈ ہوتے ہیں۔ جدید نظریات کی رو سے اب کوئی انتظامیہ محض طاقت یا خارجی نظام کے بل بوتہ پر کوئی اصلاحی کارنامہ نہیں انجام دے سکتا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وہی تبدیلی کامیاب ہو سکتی ہے جس کو متعلّقہ تمدن کی حمایت اور منظوری حاصل ہو اور جسے سائنٹفک طریقہ سے لایا جائے۔

تجربہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مختلف علوم کے علاحدہ علاحدہ مطالعے تمدّن کی صحیح ترجمانی نہیں کر سکتے۔ اسی انکشاف کا نتیجہ ہے کہ دُنیا کے مختلف ممالک میں انسانیاتی تحقیقی ادارے قایم ہوئے۔ ابتدا میں امریکہ کے انڈین قبائل کے محکمے اور امریکی محکمہ علم الاقوام (Bureau of American ethnology) کے مابین کوئی ربط نہیں تھا اسی طرح برطانوی نوآبادیاتی محکمہ (British colonial office) اور شاہی ادارہ

انسانیات (Royal Anthropological Institute) کے درمیان بھی رابطہ نہیں تھا فرانسیسی وزارت نوآبادیات (French Ministry of colonies) اور پیرس کے ادارہ علم الاقوام (Institute of ethnology) بھی ایک دوسرے سے بے تعلق تھے۔ یعنی انسانیاتی تحقیقاتی اداروں اور نوآبادیاتی محکموں کے مابین کوئی رابطہ نہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ دونوں علاحدہ علاحدہ اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف تھے۔ انسانیاتی تحقیقی ادارے جو نتائج نکالتے اس سے نوآبادیاتی انتظامیہ کوئی فائدہ نہیں اُٹھا رہا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ انسانیاتی تحقیقات صرف علمی مباحث تک محدود تھیں۔ لیکن بہت جلد یہ بات واضح ہوگئی کہ انسانیات دانوں کی مدد اور مشورہ کے بغیر نوآبادیاتی انتظامیہ قبائلی نظم ونسق کی عمل آوری میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔

نوآبادیاتی نظم ونسق کے میدان میں بالواسطہ حکومت (Indirect rule) کے طریقہ کی اختراع کے بعد سے برطانوی جامعات میں ماہرین انسانیات کو تحقیقاتی کام کے زبردست مواقع حاصل ہوئے۔ بالواسطہ حکومت کے طریقہ کا بانی لارڈ لوگارڈ (Lord Lugard) ہے اس طریقہ کی روسے قبائلی سماج میں سامراجی انتظامیہ کو اپنے طور پر راست مداخلت کرنے کے بجائے بالواسطہ طریقہ سے انتظام اور اصلاح کی ترغیب دی گئی ہے یعنی قبائلی سماج اور ان کے قائدین کو اس طرح تیار کیا جاتا ہے کہ وہ خود اپنے طور پر نظم ونسق میں اصلاحات کریں۔ گویا خارجی حکومت راست کے بجائے بالواسطہ طریقہ سے انتظام میں مدد دے۔ اس طریقہ کی عمل آوری کے لیے ضروری ہوگیا کہ برطانوی نوآبادیاتی محکمہ کے افسران اپنی تربیت کے دوران، نسانیات کا مطالعہ لازمی طور سے کریں۔ چنانچہ حکومت کی مختلف کمیٹیوں میں ماہرین انسانیات رکن مقرر کیے جانے لگے۔ نوآبادیاتی نصابوں میں اطلاقی انسانیات پڑھائی جانے لگی۔ اور شاہی ادارہ انسانیات کے تحقیقاتی اور مشاورتی کاموں میں کافی اضافہ ہوگیا۔ افریقہ، رہوڈیشیا، جنوبی افریقہ، نائجیریا، امریکہ، نیوگنی، انڈونیشیا وغیرہ میں بہت سے انسانیاتی تحقیقاتی ادارے قایم ہوگئے جن کا یہ فریضہ ہوگیا کہ قبائلی سماج کا مطالعہ کرکے نوآبادیاتی حکومتوں کو نظم ونسق کے معاملات میں مدد اور مشورہ دیں۔ ان اداروں سے بہت سی مشہور شخصیتیں وابستہ رہی ہیں جن میں اے۔ آئی۔ رچرڈز (A.I.Richards)، لوسی مائر (Lucy Main)، راٹرے (Rattray)، ٹالبٹ (Talbot)،

ایف۔ای۔ولیمس (F. E. Williams)، آئی۔شپیرا (I. Schapera) اور میلی نوسکی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

ندرلینڈس میں لیڈن اور یوترخت (Leiden and Utrecht) کی جامعات میں بہت پہلے سے نوآبادیاتی انتظامیہ کی تربیت کا طریقہ رائج تھا جس کو ڈچ حکومت کی سرپرستی حاصل تھی۔ اس اعتبار سے ڈچ حکومت انسانیاتی تحقیق کے میدان میں کافی آگے رہی ہے۔ اور بہت پہلے سے ڈچ انسانیات داں قبائلی تمدن، زبان اور قانون جسے انڈونیشیا میں عادات کہتے ہیں، پر تحقیق کرتے رہے ہیں۔ اور ان تحقیقات کے نتائج سے نظم ونسق میں مدد بھی لی ہے۔ فرانسیسی بھی اس میدان میں پیچھے نہیں تھے۔

امریکہ میں انڈین آفس نے انسانیات دانوں کی خدمات سے فائدہ اُٹھایا۔ انڈین آفس میں انسانیات داں عہدہ داروں کا تقرر کیا جاتا تھا۔ اور اس سے باہر بھی تحقیقات کرنے والے ماہرین کے مشوروں سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ امریکی حکومت کی شروع سے یہ کوشش رہی کہ انڈین قبائل جدید طرزِ زندگی سے جلد از جلد روشناس ہو جائیں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے انسانیات دانوں کی خدمات سے کافی فائدہ اُٹھایا۔ امریکی محققین نے فلپائن اور سموا میں بھی تحقیقاتی کام کیے۔ امریکی محکمہ علم الاقوام سوسائٹی برائے اطلاقی انسانیات (The Society for Applied Anthropology)، محکمہ انڈین مسائل (Office of the Indian affair) اور بہت سی جامعات میں انسانیات پر اہم نظریاتی اور عملی کام کیے گئے ہیں۔ امریکہ کے ان تحقیقاتی کاموں سے وسطی اور جنوبی امریکہ کے ممالک نے بھی فائدہ اُٹھایا۔ اسی طرح آسٹریلیا میں سِڈنی یونیورسٹی میں سماجی اور انتظامی انسانیات کے اعلیٰ درجہ کے کورس جاری ہیں۔

دوسری جنگِ عظیم کے زمانہ سے انسانیات کو اور زیادہ مقبولیت اور اہمیت حاصل ہوئی۔ فوجیوں کو مختلف علاقوں کے عوام اور ان کے تمدن سے واقف کرایا جاتا تھا تاکہ اپنی نقل وحرکت کے دوران انھیں سہولت حاصل ہو۔ کیونکہ جب تک ہر تمدن کے نمونہ سے آگاہی نہ ہو اس وقت تک تعلّقات کے قیام میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جنگ کے دوران مختلف ممالک کے افراد کو ہزارہا میل دُور پہاڑ اور جنگلات میں گذر کرنا پڑتا تھا جہاں طرح طرح کے تمدن اور رسم ورواج

پائے جاتے تھے اس لیے ابتدائی تمدن اور انسانیاتی معلومات ان کے لیے بہت مفید ثابت ہوئیں۔

ہندوستان میں 1935 میں گورنمنٹ آف انڈین ایکٹ پاس ہونے کے بعد علاحدہ اور جزوی طور سے علاحدہ قبائلی علاقے قایم ہوئے جن کے انتظام میں مدد دینے کے لیے انسانیات دانوں کی خدمات حاصل کی گئیں۔ صوبہ متوسط کے قبائل کے بارے ڈبلو۔ وی۔ گرگسن کی رپورٹ بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ آزادی کے بعد حکومتِ ہند نے انسانیات کا ایک علاحدہ محکمہ قایم کیا جس کے ڈائرکٹر ڈاکٹر بی۔ ایس۔ گوہا تھے۔ ڈاکٹر گوہا حکومت کے انسانیاتی مشیر بھی رہے ہیں۔ ہندوستان کی دیسی ریاستوں میں حیدرآباد کو ممتاز مقام حاصل رہا ہے کیونکہ یہ وہ پہلی دیسی ریاست ہے جہاں قبائلی علاقوں کے انتظام میں انسانیات دانوں سے مدد لی گئی ہے اس سلسلہ میں ڈاکٹر کرسٹاف فان فیورر ہیمنڈروف (Dr. Christophvon Furer-Haimendrof) کی تحقیقات اور خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ انسانیات دانوں کی تحقیقات نے قبائلی سماج کی گتھیوں کو سلجھانے میں غیر معمولی مدد کی ہے۔

موجودہ صدی میں قبائلی سماج میں تبدیلیوں کے تعلق سے انسانیات دانوں کی مدد سے جو اقدامات کیے گئے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

پہلے حصہ میں وہ اقدامات اور پالیسیاں شامل ہیں جو دوسری جنگِ عظیم سے پہلے نوآبادیاتی علاقوں میں روبہ عمل لائی گئیں۔ ہم جانتے ہیں کہ 1945 سے قبل دُنیا کے اکثر پسماندہ اور غیر ترقی یافتہ علاقے سامراجی حکومتوں کے زیرِ اثر تھے۔ چنانچہ ان حکومتوں نے اپنے اپنے ممالک میں قبائلی سماج کے تعلق سے چند اہم پالیسیاں مرتب کیں۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد دُنیا کے سیاسی نقشہ میں اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں اور بیشتر ممالک کو آزادی اور خود مختاری حاصل ہو گئی۔ اس میں ایشیا اور افریقہ کے بے شمار ممالک شامل ہیں۔ آزادی حاصل ہونے کے بعد ان ممالک کی قومی حکومتوں نے اپنے زیرِ اثر قبائلی سماج کے تعلق سے جو پالیسیاں مرتب کیں وہ ظاہر ہے کہ آزادی سے قبل کی پالیسیوں سے کافی مختلف تھیں جس کی وجہ یہ تھی کہ اب قبائلی سماج کی چھوٹی چھوٹی اکائیاں بھی ان کی دسیع تر قوم کا ایک حصہ بن گئیں اور ان کی ترقی پوری قوم کا لازمی مسئلہ ہو گئی۔

قومی حکومتوں کا رویّہ اپنے قبائلی سماج کے تعلق سے زیادہ ہمدردانہ رہا اس لیے ان کی سماجی اور معاشی ترقی نیز تعلیم اور قومی شعور کی بیداری کے لیے اہم اقدامات کیے گئے۔ ان دونوں ادوار میں ماہرین انسانیات کا رول انتہائی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ کیونکہ انسانیاتی تحقیقات اور تجزیات کے بغیر قبائلی سماج کی تنظیم، ان کے رسوم و رواج، مذہب اور روایات اور عام رُجحانات کی توضیح ممکن نہیں تھی۔ یہ اہم اور اساسی کام وسیع پیمانہ پر انسانیاتی اداروں کے ذریعہ شروع کیا گیا۔ اور اب بھی جاری ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ہزارہا برس سے علاحدہ اور کٹی ہوئی زندگی گذارنے والے یہ قبائل چند دہوں میں متمدّن قوم کے شانہ بہ شانہ نہیں چل سکتے۔ بہرحال قومی حکومتیں ان کے ترقیاتی پروگراموں کے تعلق سے جو دلچسپی لے رہی ہیں اور اس پر جو سرمایہ صرف ہو رہا ہے اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ آیندہ ربع صدی میں خاص تمدنی سماج جدید سماج کی ٹیکنالوجی اور اس کے پیچیدہ نظام کا ایک اٹوٹ جُز ہو جائیں گے۔

قبائلی سماج کے انتظامیہ میں انسانیات دانوں کی خدمات سے استفادہ کی وجہ سے نوآبادیاتی حکومتوں کے نقاط نظر، رُجحانات اور مسالک میں گہری تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ خام تمدّنی سماجوں کے مطالعہ اور تجربہ سے جو معلومات ماہرین انسانیات نے فراہم کیں ان کی روشنی میں دُنیا کے مختلف ممالک میں جُدا جُدا انتظامی پالیسیاں بنائی گئیں جن میں حسب ذیل سب سے زیادہ اہم ہیں:

(۱) افریقہ میں بالواسطہ حکومت Indirect Rule in Africa

(2) امریکہ میں انڈین پالیسی Indianist Policy in U.S.A

(3) روس میں انجذاب کی ترقیاتی پالیسی Forward Policy in Assimilation in the U.S.S.R.

(۱) افریقہ: بالواسطہ حکومت

افریقہ کے ان علاقوں میں جہاں قبائلی اقتدار اور مقامی ادارے کارکرد پائے گئے وہاں انسانیات دانوں نے بالواسطہ حکومت کی پالیسی پیش کی۔ اس نظریہ کی بنیاد اس مفروضہ پر رکھی گئی کہ مقامی ادارے (Native Institutions) فعال پائے گئے۔ انسانیات دانوں کا یہ خیال تھا کہ مناسب مشاورت اور تربیت کے ذریعہ ان مقامی اداروں

کومزیدکارآمدبنایاجاسکتا ہے۔ اور حکومت اور قبائلی عوام کے درمیان جو فصل تھا اسے کم کیا جاسکتا ہے۔ لارڈ ہیلی (Lord Heiley) نے اپنی شاہکار تصنیف 'افریقی سروے' (The Africa Survey) میں بالواسطہ حکومت کی حمایت کی۔ اس سے لارڈ ہیلی کی مراد وہ نظامِ حکومت ہے جس کا مقصد افریقہ کے موجودہ سماجوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی اس طرح مدد کرنا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر یہ مقامی ادارے خودکار حکومتیں قایم کرسکیں۔ اپنی مشہور کتاب 'افریقہ کی مقامی پالیسیاں' (Native policies in Africa) میں ڈاکٹر لوسی مائر (Lucy Meir) نے اس طرزِ حکومت کے مضمرات کی مزید وضاحت کی ہے۔ ڈاکٹر لوسی مائر کے مطابق مقامی اداروں کو تدریجی طور سے موجودہ حالات اور اداروں سے مطابقت پیدا کرنے کے قابل بنانا بالواسطہ حکومت کا مقصد ہے۔

بالواسطہ حکومت کی پالیسی کے پیچھے وسیع النظری اور کارکردگی کے محرکات کارفرما ہیں۔ میلی نوسکی کا خیال ہے کہ بالواسطہ حکومت کا طریقہ سب سے زیادہ مفید اور عملی ہے۔ اس کے الفاظ میں:

"It is cheap, it is practical and it promises to produce a minimum of friction and dissatisfaction, for it involves rule with the consent of the majority of those governed, and in the maintenance of as such as possible of the native authority instead of its destruction."[۱]

یعنی 'یہ کم خرچ اور عملی طریقہ ہے اور اس سے کم سے کم کشیدگی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس طریقہ میں حکومت کیے جانے والے عوام کی اکثریت کی مرضی شریک ہوتی ہے۔ نیز اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ بجائے مقامی اقتدار کو ختم کرنے کے ممکنہ حد تک اسے برقرار رکھا جائے'۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ بالواسطہ حکومت کا طریقہ دُنیا کے ہر علاقہ میں اور ہر قسم کے قبائلی سماج کے لیے موزوں ہے۔ اس طریقہ کو اختیار کرنے سے پہلے دو باتوں کا

---

۱ Quoted by S.C. Dubey 'Anthropology', Hyderabad 1952. P.116

خیال رکھنا ضروری ہے۔

(۱) آیا مقامی ادارے واقعی کارکرد اور فعال ہیں؟

(2) کیا ان اداروں میں ماہیت اور ان کا سماجی ڈھانچہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کہ وہ نئے سیاسی اور انتظامی ڈھانچہ کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتا ہے اور تعاون کر سکتا ہے۔ اگر یہ شرائط مقامی اداروں کی جانب سے پوری نہ ہو سکیں تو ایسے قبائلی سماج میں بالواسطہ حکومت کا طریقہ کامیاب نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طریقہ کے تحت شروع ہی سے دوستی اور تعاون کے ساتھ ساتھ ہمدردی کے جذبہ کا ہونا ضرورہے۔ لیکن اگر مقامی اداروں میں نئے حالات سے مطابقت کی صلاحیت موجود نہ ہو تو ظاہر ہے کہ بالواسطہ حکومت موجود ہے تو اس طریقہ سے دُور رس نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس طریقہ کے تحت قبائلی سماج کے افراد اور اُن کی ایجنسیوں کو ان کا مستحقہ اور رواجی اقتدار اور اختیار دیا جاتا ہے۔ مقامی قبائل میں صدیوں سے سیاست اور مذہب خلط ملط رہے ہیں۔ اور اقتدار کی مختلف شکلیں ان قبائل میں پائی جاتی رہی ہیں۔ بالواسطہ حکومت کے طریقہ میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ قبائل کے سرداروں یا ان کے سیاسی اداروں سے یہ اقتدار چھینا نہ جائے بلکہ ان ہی کے ذریعہ نئی تبدیلیوں کی تحریکات آگے بڑھائی جائیں۔ تاکہ کم سے کم کشیدگی پیدا ہوئے بغیر نئے نظریات اور فیصلوں کی عمل آوری ممکن ہو سکے۔ کیونکہ یہ مقامی لوگ جن کے ہاتھوں میں ہمیشہ سے اقتدار رہا ہے اپنے تمدّن سے واقف اور رسوم و رواج سے آشنا ہوتے ہیں۔ ان ہی کو سماج میں اثر حاصل ہوتا ہے اس لیے جو فیصلے ان کے ذریعہ نافذ کیے جائیں وہ قبائلی عوام کے لیے آسانی سے قابلِ قبول ہوتے ہیں۔ اس طریقہ کا سب سے زیادہ فائدہ افریقی قبائل میں یہ ہوا کہ قبائل تحلیل اور انتشار سے بچ گئے۔ ان کی خود اعتمادی اور انفرادیت کا جذبہ مجروح نہیں ہونے پایا۔ اس میں شک نہیں کہ اس طریقہ کے اختیار کرنے کی وجہ سے تبدیلیوں کی رفتار مقابلتہً سُست رہی لیکن قبائلی سماجوں کی تبدیلی کبھی اس رفتار سے ممکن نہیں جس رفتار سے یہ تبدیلیاں متمدّن سماجوں میں لائی جا سکتی ہیں۔

(2) امریکہ: انڈین پالیسی

امریکہ کی انڈین پالیسی بالواسطہ حکومت کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ اگرچہ کہ امریکہ میں بہت پہلے سے انڈین قبائل کے بارے میں تحفظات و مراعات چلے آرہے تھے لیکن

اس کے تعلق سے باقاعدہ قانونی اقدامات نہیں کیے گئے تھے۔ مثال کے طور پر قبائلی افراد کو زمین دی جاتی تھیں لیکن ساتھ ہی ساتھ انھیں حق حاصل تھا کہ اسے فروخت کرسکتے تھے اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ 1887 تک انڈین قبائلیوں نے اپنی زمینوں کا 80 فیصد حصہ فروخت کر دیا۔ قبائل کو اس مصیبت سے نجات دلانے کے لیے 1934 میں مجلس قانون ساز میں ایک بل پیش کیا گیا جس کے اہم نکات حسب ذیل تھے:

(1) زمین کے مسائل
(2) لوکل سلف گورنمنٹ یا مقامی خود اختیار حکومت
(3) معاشی کاروبار کی آزادی
(4) انڈین قبائل کو معاشی اور انتظامی امور میں تربیت دینا
(5) انڈین لوگوں کی زمینوں کا تحفظ اور اس کی ترقی
(6) انڈین قبائل کے ساتھ بہتر انصاف کے لیے موثر انتظامیہ کا بندوبست۔

اس نئی تحریک کے پیچھے جان کولیر (John Collier) کی کوششیں کارفرما تھیں کولیر نے انڈین قبائل کے تعلق سے اس نئی پالیسی کی حمایت میں حسب ذیل جواز پیش کیے:

(الف) چونکہ انڈین قبائل زمین اور جائداد سے محروم ہوتے جارہے ہیں اس لیے ان کا سماجی مرتبہ گرتا جا رہا ہے۔

(ب) گوکہ انڈین انتظامیہ کے مصارف بڑھ رہے ہیں لیکن ان کی زندگی کے حالات میں مسلسل انحطاط نمایاں ہے۔

(ج) ان کی فلاح و بہبود کے لیے لازمی ہے کہ ان کے زمینی قبضہ کو قایم رکھا جائے نیز ایسے حالات پیدا کیے جائیں کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی زمینیں واپس حاصل کرسکیں۔

اس کے لیے یہ ضروری ہوگیا کہ انڈین قبائل کی زمین کے تعلق سے نئے تحفظات دیے جائیں اور ان کی زمین دوسرے نہ خرید سکیں۔ چنانچہ قبائلی زمین کی فروخت یا منتقلی ممنوع قرار دے دی گئی۔ اور کوئی ایسا شخص جو ان قبائل سے تعلق نہ رکھتا ہو اس زمین کو حاصل نہیں کرسکتا۔ انڈین قبائل کو ریاستی ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا۔ ان قبائل کو زیادہ سے زیادہ داخلی اختیارات اور سلف گورنمنٹ کی مراعات دی گئیں۔

سرکاری محکمہ کی مداخلت بہت کم کر دی گئی اور اس کی حیثیت صرف مشاورتی رہ گئی۔

انڈین پالیسی کا یہ مقصد نہیں تھا کہ قبائلی لوگوں کو متمدّن زندگی کے دھارے میں جذب ہونے سے روکا جائے بلکہ اس کا مقصد یہ تھا کہ جو لوگ موجودہ زندگی کی تیز رفتار کا ساتھ نہیں دے سکتے ان کو زبردستی تیز روی پر مجبور نہ کیا جائے۔ اس پالیسی کے تحت انڈین قبائل کی ضروریات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تعلیم کا انتظام کیا گیا۔ بحیثیت مجموعی انڈین پالیسی امریکہ میں بڑی کامیاب رہی۔

(3) روس: انجذاب کی ترقیاتی پالیسی

روس میں اکاڈمی آف سائنس نے ملک کے مختلف تمدّنوں کے مطالعہ کے بعد ان کے انجذاب کے تعلق سے ایک قومی پالیسی مرتب کی۔ یہ صحیح ہے کہ دوسرے ممالک کے ماہرین انسانیات کو روسی علاقوں کے قبائل کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا لیکن بہرحال جو پالیسی اس ملک میں اختیار کی گئی اس کا مقصد یہ تھا کہ پسماندہ قبائلیوں کو بھی سوشلسٹ انقلاب کے دھارے میں برابر کا شریک کر لیا جائے۔ اس اسکیم کے تحت نسبتاً تیز رفتاری کے ساتھ قبائلی عوام کو سوشلسٹ منصوبوں میں شریک کرنا مقصود تھا اس لیے ان کی پالیسی منصوبہ بند انجذاب کی پالیسی کہلاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں تھا کہ جبری طور پر ان چھوٹی چھوٹی قومیتوں کو ضم کر لیا جائے۔ اس کے برخلاف ہر تمدّن کو داخلی طور پر اختیارات دیے گئے۔ ان کی زبانوں کو تسلیم کیا گیا حتیٰ کہ نہ لکھی جانے والی بولیوں کے لیے بھی رسم الخط تجویز کیے گئے۔ مقامی لوک آرٹ اور فنون کے احیاء کے لیے کوششیں کی گئیں۔ مقامی لوک گیتوں اور داستانوں کی سیکڑوں کتابیں شایع کی گئیں۔ مقامی گیت اور رقص کو محفوظ کیا گیا۔ دراصل اس پوری اسکیم کا مقصد تمدّنی خود ارادیت کی عمل آوری تھا تاکہ ان قبائل کے لوگوں کو بھی امور مملکت میں مساویانہ حصہ دیا جاسکے۔

اسی پالیسی کے جائزہ سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلی عوام کو جبراً متمدّن بنانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ البتہ اس بات کی ضرور کوشش کی گئی کہ معاشی اور تمدّنی اعتبار سے بچھڑے ہوئے قبائل منصوبہ بندی کے ذریعہ جلد سے جلد ترقی کر سکیں۔ چنانچہ رسل و رسائل، حفظانِ صحت، زراعت، تعلیم اور صنعت کو ترقی دی گئی۔ اس قسم کے جو منصوبے بنائے گئے ان کے تحت اہم قومیتوں میں تاجکستان، قزاقستان، ازبکستان، کرغستان اور منطقہ

بارده کے روسی علاقہ کے قبائل شامل تھے۔ اس میں شک نہیں کہ نسبتاً بہت ہی قلیل عرصہ میں روس کے تمدنی انجذاب کی اس پالیسی نے غیر معمولی کامیابی حاصل کی ہے۔

(4) ہندوستان: شیڈولڈ قبائل اور علاقے

1947 میں ملک کی آزادی کے بعد قومی رہنماؤں نے ہندوستان کے لیے جو دستور بنایا اس میں سماج کے دوسرے طبقات کی طرح قبائلی سماج کی ترقی اور خوش حالی کے لیے خاص دفعات مدون کیے۔ اور مسلسل اس بات کی کوشش جاری ہے کہ قبائلی سماج کو عام قومی دھارے میں ایک باعزت مقام مل جائے۔ دستور کی دفعہ (244ج) میں اسی عزم اور پروگرام کی نشاندہی کی گئی ہے۔ پانچویں شیڈول کے تحت آسام کے علاوہ تمام ریاستوں کے قبائلی علاقوں کو ان مراعات کے تحت شامل کیا گیا ہے البتہ آسام کو دستور کے چھٹے شیڈول میں شریک کیا گیا۔ پانچویں شیڈول کے مطابق قبائلی آبادیوں کو مخصوص تحفظات دیے گئے۔ البتہ چھٹے شیڈول کے تحت آسام کے اضلاع اور علاقوں کو خوداختیاری دی گئی۔ تاکہ اس کے تحت وہ بالواسطہ حکومت کی پالیسیوں کو روبہ عمل لاسکیں۔

تمام ریاستوں کے گورنروں کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنے تحت شیڈولڈ علاقوں کے بارے میں صدر جمہوریہ کے پاس سالانہ رپورٹ پیش کریں اور اس رپورٹ میں قبائلی سماج سے متعلق جو انتظامات عمل میں لائے گئے اس کی تفصیل دکھائیں البتہ مرکزی حکومت کو ہمیشہ یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ریاستی حکومتوں کو وقتاً فوقتاً ہدایات دے اور ان کی رہنمائی کرے۔ ہر ریاست میں دستور کے مطابق قبائلی مشاورتی کونسل قایم کی گئی ہے۔ ان کونسلوں میں بیس اراکین مقرر کیے گئے ہیں۔ جن میں کے تین چوتھائی کا تعلق ایسے اراکین سے ہوتا ہے جو ریاستی مقننہ میں قبائلی سماج کی نمایندگی کرتے ہیں۔ قبائلی مشاورتی کونسل کے مشورہ اور صدر جمہوریہ کی منظوری سے گورنر ایسے احکامات صادر کرسکتا ہے جو قبائلی سماج کی فلاح و بہبود کے لیے مفید تصور کیے جائیں۔ مثلاً قبائلی سماج کی زمین کی منتقلی پر پابندی، قبائل کے قرضوں کے تعلق سے احکام وغیرہ۔ اگر کوئی ریاستی مجلس قانون ساز ایسا قانون پاس کرنا چاہے جو قبائلی مفادات کے مغائر ہو تو گورنر اس پر نظر رکھے گا اور مجلس قانون ساز کے اراکین ایسے قوانین کو زیرِ بحث لانے سے گریز کریں گے۔ آسام میں کھاسی کی پہاڑیاں، گارو پہاڑیوں کا ضلع، لوشائی پہاڑیوں کا ضلع، ناگا پہاڑیوں

کا ضلع وغیرہ قبائلی علاقوں میں داخل ہیں اور یہاں خود اختیار حکومتیں قایم ہیں۔ ہر ضلع میں ضلع کونسلیں اور مقامی کونسلیں بنائی گئی ہیں۔ جن کا مقصد قبائلی مسائل کا حل کرنا ہے۔ ان کونسلوں کو قانون سازی کے نیز عدالتی اختیارات بھی حاصل ہیں۔ لیکن ان کونسلوں کے احکام اس وقت قانونی شکل اختیار کر سکتے ہیں جب انھیں گورنر کی منظوری حاصل ہو جائے۔ کونسلوں کے فرائض میں مدرسوں اور دواخانوں کا قیام شامل ہے۔ گورنر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ کمیشن کے تقرر کے ذریعہ قبائل کی تعلیمی اور طبی نیز دیگر انتظامی ضروریات کا جائزہ لے۔ البتہ اگر کوئی کونسل اپنے اختیارات سے تجاوز کرتے ہوئے ایسے اقدامات کرے جس سے ملک کی سالمیت کو اندیشہ ہو تو گورنر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ ایسی کونسل کو منسوخ کردے۔ غرض کہ آسام کے اضلاع میں خود اختیاری کے جو طریقے نافذ کیے گئے ہیں وہ ملک کے دوسرے علاقوں کے قبائلی انتظامات سے مختلف ہیں اور بڑی حد تک ان طریقوں میں اور افریقہ کے بالواسطہ حکومت کے طریقہ میں مماثلت پائی جاتی ہے۔

1971 کے شمار کے مطابق ہندوستان میں قبائل کی جملہ آبادی لگ بھگ چار کروڑ ہے جو 1941 میں ڈھائی کروڑ سے زیادہ تھی۔ ان قبائل کو خام تمدنی آدی باسی یا شیڈولڈ قبائل کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر دوبے کے الفاظ میں:

"They are the remnants of the ancient inhabitats of this land, who are referred to in our classical literature as Anarya, Dasyu or Nishad, and who had to seek shelter in the comparative isolation of thair hill abades at the time of the Aryan invasion and consiquent socio-cultural up heavals in this country."[۵۵]

یعنی 'یہ اس زمین کے باشندوں کے باقیات ہیں جن کا ذکر ہمارے کلاسیکی ادب میں انار یو، داسیو یا نشد کے ناموں سے کیا گیا ہے۔ اور جنھیں اس ملک میں آریاؤں کے حملے اور اس

---

۵۵ Ibid, P125

سے پیدا ہونے والے سماجی اور تمدنی نشیب و فراز کے زمانہ میں مقابلتہً دور افتادہ پہاڑی علاقوں میں پناہ لینی پڑی تھی!

مختلف انسانیات دانوں نے ان قبائل کی ابتدا کے بارے میں جُداجُدا نظریات پیش کیے ہیں لیکن بی۔ ایس۔ گوہا کے جدید تجزیہ کے مطابق ہندوستانی قبائل تین نسلی گروہوں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں:

(1) نگریٹو
(2) مثل آسٹریلیائی
(3) منگولیائی

لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ ہندوستان ہمیشہ سے مختلف اقوام اور نسلوں کی آمد کا مرکز رہا ہے۔ جس کے نتیجہ کے طور پر ان تمام نسلی گروہوں کو مختلف مواقع پر راست، بالواسطہ یا اتفاقی مواقع پر ایک دوسرے سے ربط میں آنا پڑا نئی نسلوں کی آمد کی وجہ سے قدیم باشندوں کے تمدن پر اثرات پڑے۔ ساتھ ہی ساتھ قدیم باشندوں کے تمدن نے بھی ان پر کچھ نہ کچھ اثر ڈالا ہوگا۔ چنانچہ اگر آج بھی پورے ملک کے تمدنی عناصر کا بغور مطالعہ کیا جائے تو آپسی لین دین کی بے شمار مثالیں نمودار ہوں گی جو صدہا سال کے تغیرات کے بعد بھی اپنی ابتدا کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

ہندوستان میں قبائل کی زیادہ تعداد آسام، بہار، اڑیسہ، مدھیہ پردیش اور جنوبی ہند میں آباد ہے۔ اتنا زمانہ گذرنے کے بعد بھی ان کے تمدن کی انفرادیت باقی ہے۔ خود قبائلی تمدن یکساں نہیں اور ایک دوسرے قبائل میں کافی فرق پایا جاتا ہے تاہم بحیثیت مجموعی ان قبائل کی انفرادیت متمدن سماج سے کافی جُداگانہ اور مختلف ہے۔ ہزارہا سال گذرنے کے بعد بھی باوجود ہر قسم کی غربت اور تنگ دستی کے یہ قبائل بالکل علاحدہ اور اپنے معیار کے مطابق کم و بیش خود مکتفی زندگی گذارتے رہے ہیں۔ جن ماہرین انسانیات نے ان قبائل کا مطالعہ کیا ہے ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بالآخر انھیں ہندوستانی سماج کے عام دھارے میں جذب کرنا ضروری ہے۔ ایس۔ سی۔ رائے (S. C. Roy)، جے۔ ایچ۔ ہٹن (J. H. Hutton)، جے۔ بی۔ ملس (J. B. Mills)، ویریئر الون (Verrier Elwin)، کرسٹافون فیر ہیمنڈورف، ڈی۔ این۔ مجمدار، بی۔ ایس۔ گوہا،

یس سی۔ دوبے، ڈاکٹر گھورے، ڈاکٹر سری نواس وغیرہ نے جو تحقیقات کی ہیں ان سب کا متفقہ خیال ہے کہ ان قبائل میں خارجی تمدن سے روابط کی صلاحیت تاریخی اعتبار سے نسبتاً مفقود رہی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اس گنجان آباد ملک میں بھی ان کی انفرادیت آج تک برقرار رہی لیکن ساتھ ہی ساتھ ماحول سے مطابقت کی غیر معمولی صلاحیت بھی ان میں پائی جاتی ہے۔ اگر ان خام تمدنی عوام کو صحیح اور محتاط طریقہ سے تعلیم دی جائے تو بہت ہی کم وقت میں وہ ہزارہا برس کے تفاوت کے مراحل کو طے کر سکتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان قبائل پر کسی آئیڈیالوجی کا مسلط کرنا انتہائی خطرناک ہوگا اور اگر ایسا کرنے کی کوشش کی گئی تو یہ قبائل انتشار کا شکار ہو جائیں گے۔ انسانیات دانوں کے سامنے ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ آیا ان قبائلی سماجوں کو عام ہندو سماج کے دائرہ سے علاحدہ رکھا جائے یا انھیں بھی اس میں شریک کر لیا جائے۔ برطانوی حکومت کے زمانہ میں عام طور سے علاحدگی کے رُجحانات کو ہوا دی گئی لیکن اب جب کہ وسیع تر ہندوستانی تمدن کی بُنیادیں مستحکم ہو رہی ہیں زیادہ بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس وسیع تر دائرہ میں قبائلی سماج کو ان کا مستحقہ مقام دیا جائے تاکہ وہ عام قومی دھارے میں توسیع اور ترقی کے زیادہ مواقع حاصل کر سکیں موجودہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے زمانہ میں جبکہ تعلیم اور صنعت کا دور دورہ ہے علاحدگی پسندی کی کوئی تحریک قبائلی سماج کے لیے مفید نہیں ہو سکتی۔

ہندوستان کے قبائلی سماج کے مسائل کو حل کرنے کے لیے جو اسکیمات بنائی جا رہی ہیں ان کے دوران اس بُنیادی مسئلہ کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ تمدنی تبدیلی کسی گروہ کی زندگی میں انتہائی نازک اور پیچیدہ مضمرات کی حامل ہوتی ہے۔ اس سے قبل افریقہ، امریکہ اور اوشینیا میں خام تمدنی سماج کے تعلّق سے جو پالیسیاں مرتب کی گئیں اور جو اقدامات کیے گئے ان میں بعض اوقات زبردست غلطیاں بھی سرزد ہوئیں۔ مثال کے طور پر اسی قسم کی غلطیوں کا نتیجہ تھا کہ تسمانیہ کے قبائل مکمل طور سے ختم ہو گئے۔ ہندوستان کے ماہرین انسانیات اور حکومت کے انتظامیہ کو دوسرے ممالک کے تجربات سے پوری طرح آگاہی رکھنی چاہیے۔ تاکہ اس قسم کی غلطیاں دُہرائی نہ جائیں۔ اس ملک میں تمدنی تبدیلی کا یہ بالکل ہی ایک نیا تجربہ ہے محض خلوص اور جوش کسی تبدیلی

کو کامیاب بنانے کے لیے کافی نہیں ہو سکتے۔ آزادی سے پہلے برطانوی حکومت کا رویہ قبائل کی طرف سے بے توجہی کا تھا جس کی وجہ سے قبائلی علاقوں کو 'علاحدہ' (Excluded) یا 'جزوی طور سے علاحدہ' (Partially excluded) قرار دے دیا گیا تھا۔ نتیجتہً خام تمدنی سماج کے تعلق سے کوئی ترقیاتی اقدا[م نہ]یں کیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ انفرادی طور سے ماہرین انسانیات نے شاندار مقالے لکھے اور تحقیقاتی رپوٹیں پیش کیں لیکن ان پر حکومت نے کوئی مفید اقدام نہیں کیا۔ البتہ آزادی کے بعد اس ضمن میں زیادہ حقیقت پسندانہ اور عملی کام ہو رہا ہے۔ اس کے باوجود ابتداً قومی قائدین کا رجحان اور ان کی فکر بہت زیادہ واضح نہیں تھی۔ مثال کے طور پر پہلے پانچ سالہ منصوبہ میں انتہائی قدیم 'پہاڑی ماریا' قبائل اور غذا جمع کرنے والے 'بائیگا' اور کمار قبائل کو زراعت پیشہ گونڈ اور بنجوار قبائل کے برابر سمجھا گیا۔ حالانکہ تمدنی اعتبار سے اول الذکر دو قبائل موخر الذکر دونوں قبائل سے بہت پیچھے ہیں۔ یہ ایک بنیادی غلطی ہے۔ اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ماہرین انسانیات مختلف قبائلی تمدنوں کی حقیقی سطحوں کی نمایندگی کریں تاکہ ارتقاء کی ہر سطح کے اعتبا[ر] سے مناسب ترقیاتی پالیسی مرتب کی جاسکے۔ اگر تمام قبائل کے لیے یکساں پروگرام بنایا جائے تو [یہ] انتہائی غیر حقیقت پسندانہ اور ناقابل عمل ہوگا۔ غالباً اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ ابھی خاطر خواہ طور پر اتنی تحقیقات نہیں ہو سکی کہ ہر گروہ کے مسائل اور ان کی مطابقتی صلاحیتوں کا صحیح اندازہ پیش کیا جاسکے۔

قبائلی ترقیاتی پروگراموں کے تعلق سے جو پالیسیاں مرتب ہو رہی ہیں اور آیندہ مرتب کی جائیں گیں ان کے دور رس نتائج ہوں گے۔ اس لیے انتہائی غیر جانبدارانہ اور غیر متعصبانہ طریقہ سے ان سماجوں کے مطالعہ کی ضرورت ہے۔ جس طرح ہر مریض کے لیے اور ہر بیماری کے لیے جدا جدا ادویات کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح ان کمزور اور پسماندہ قبائل کے ترقیاتی پروگراموں کے لیے بھی نئی تشخیص اور متناسب اسکیمات کی ضرورت ہے۔ نہ صرف یہ کہ ماہرین انسانیات کی تحقیقات کے مکمل ہو جانے سے مسائل حل ہو جائیں گے بلکہ اس کے ساتھ یہ زیادہ ضروری ہے کہ سماج کاروں کی ایسی ٹیموں کی تربیت کی جائے جو ان علاقوں میں عملی طور سے کام کر سکیں اور حکومت اور قبائلی عوام کے درمیان رابطہ بن سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سماج کار جب تک انسانیات اور سماجیات کے علوم سے واقف

نہ ہوں گے اس وقت تک وہ صحیح سماجی اور انتظامی خدمات انجام نہیں دے سکتے۔ قبائلی مسائل کو سمجھنے کے لیے خاص نظر اور دور اندیشی کی ضرورت ہے۔ اس مسئلہ پر ڈاکٹر سی فون فیور رہیمنڈورف نے خاص روشنی ڈالی ہے۔ اس کی رائے میں سائینٹفک منصوبہ بندی کے لیے حسب ذیل امور کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا ضروری ہے:۔

(1) ہر قبیلہ اور قبائلی گروہوں کے بنیادی مسائل اور ان کی ضروریات کا مطالعہ۔

(2) سماج کاروں کی باقاعدہ تربیت تاکہ وہ نظریاتی اور عملی ٹریننگ حاصل کر کے ان علاقوں میں مفید کام کر سکیں۔ ساتھ ہی ساتھ سرکاری عہدہ داروں کی بھی عملی تربیت ضروری ہے۔

(3) قبائل کے مخصوص مسائل کے تجزیہ کے بعد اس کی محتاط منصوبہ بندی۔

ہندوستان میں قبائلی سماج کے تعلق سے جو مسائل فوری توجہ چاہتے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں؛

(1) صحت عامہ اور صفائی

(2) معاشی بہبودی۔ زمین اور مزدور کے مسائل بشمول انتظامی اصلاحات

(3) تعلیم

(4) سماجی اور مذہبی اصلاحات

(5) تمدنی روابط اور مستقبل کے تعلق سے رہنمائی

یہ تمام مسائل ترتیب وار اہمیت کے حامل ہیں۔ طبی سہولتوں کی کمی بلکہ اس کے فقدان کی وجہ سے قبائلی آبادیوں کے اضافہ کی رفتار نسبتاً سست رہی ہے۔ اور بے شمار افراد بیماری اور موت کے شکار ہو جاتے ہیں۔ ان بستیوں میں صفائی کے خاطر خواہ انتظامات نہیں ہوتے اس لیے ملیریا اور دوسری متعدی بیماریاں اکثر ان کو گھیرے رہتی ہیں۔ اس اس لیے سب سے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ قبائلی علاقوں میں طبی سہولتوں اور حفظانِ صحت کے انتظامات کیے جائیں۔

معاشی بہبودی یوں تو پورے ملک کا مسئلہ ہے لیکن قبائلی سماج قومی دولت میں اپنے حق سے ہزارہا برس سے محروم رہے ہیں۔ خاص طور سے غذا جمع کرنے والے قبائل انتہائی سخت جدّ و جہد کا شکار رہتے ہیں۔ قبائلی سماج کی معاشی زندگی کی اصلاح بہت

بڑا مسئلہ ہے ظاہر ہے کہ حکومتی مالیہ غیر محدود مصارف کا متحمل نہیں ہو سکتا تاہم گھریلو صنعتوں زرعی آلات اور چھوٹی سرمایہ کاری کے امکانات کی فراہمی کے ذریعہ ان سماجوں کو مدد دی جا سکتی ہے اس سلسلہ میں ہمہ مقصدی (کوآپریٹیو سوسائٹیاں) انجمن ہائے امداد باہمی مفید کام کر سکتی ہیں۔ قبائلی انتظامیہ جب تک جمہوری اساس پر قایم نہ ہو اور ان میں خود اعتمادی پیدا نہ کی جائے اس وقت تک وہ ترقیاتی کاموں میں جرأت مندانہ حصہ نہیں لے سکتے۔ ساتھ ہی ساتھ سرکاری انتظامیہ کو بھی وسیع النظری اور ہمدردی کے ساتھ ان علاقوں میں میں کام کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک سماجیاتی المیہ ہے کہ جب کوئی کم ترقی یافتہ سماج ترقی کی منزل پر گامزن ہوتا ہے تو اس کے انتظامیہ کے لوگ حالات سے ذاتی فائدہ اٹھانے کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ اس بات کا تعلق کسی خاص ملک سے نہیں بلکہ یہ ایک عام سانحہ ہے کہ ایسے حالات میں بدعنوانیوں اور ذاتی مفاد کا رجحان بڑھتا ہے اس لیے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ انتظامیہ ذہانت دار اور کارکرد ہو۔ ورنہ اندیشہ رہتا ہے کہ سرکاری سرمایہ صحیح طور سے صرف نہیں ہوگا۔ چنانچہ ہندوستان اس سے مستثنیٰ نہیں رہا ہے۔ البتہ اب اس بات کی سخت کوشش کی جا رہی ہے کہ اس قسم کی بدعنوانیوں کو ممکنہ حد تک ختم کر دیا جائے۔

قبائلی سماج میں تعلیم کا مسئلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ تعلیم صرف چند اسباق کے پڑھا دینے یا کسی نصاب کو مکمل کر دینے کا نام نہیں ہے۔ بلکہ تعلیم کا اصلی مقصد یہ ہوتا ہے کہ انفرادی اور سماجی شعور کو زمانہ کے تقاضوں کے مطابق بیدار اور تیار کیا جائے ہر نصاب تعلیم ہر قسم کے سماج اور گروہ کے لیے یکساں طور پر کامیاب نہیں ہو سکتا ہر گروہ کی نظر اور اس کی فہم کے مطابق ان کو تعلیم دی جانی چاہیے۔ بڑے شہروں کا نصاب تعلیم قبائلی طلباء کے لیے معنی خیز نہیں ہو سکتا۔ گویا ہر جگہ اور علاقہ کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعلیم اور تربیت کے تدریجی پروگرام کی ضرورت ہے۔ بدقسمتی سے ایسا کرنا آسان نہیں۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر جگہ کے حالات کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ نصاب اور مختلف قسم کے اساتذہ مہیا کیے جائیں۔ یہ ذمہ داری ماہرین تعلیم پر عائد ہوتی ہے کہ وہ مدرسوں اور نصابوں کے گھسے پٹے اصولوں سے قطع نظر قبائلی سماج کے افراد کی فہم و ادراک کی مناسبت سے ان کے ذہن اور فکر کی تربیت کریں۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ قبائلی سماج کے افراد میں بھی ذہانت کے تمام معیارات ودیعت ہوتے ہیں ضرورت

اس بات کی ہے کہ ان کے ذہنوں کو انتہائی احتیاط کے ساتھ تعلیم کے زیور سے آراستہ کیا جائے۔

قبائلی سماج کا تمدن، ان کے رسوم و رواج، تقریبات اور عبادات متمدن دُنیا کے لیے بعض اوقات عجوبہ نظر بہ نظر آتے ہیں۔ لیکن قبائلی تمدن کی تحقیق اور مطالعہ سے اکثر غلط فہمیوں اور تنگ نظریوں کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ ان کی زندگی کی بیشتر باتیں ممکن ہے کہ عام آدمی کو مہمل اور توہمانہ نظر آئیں لیکن جیسا کہ تمدن کے باب میں کہا جا چکا ہے ہر عقیدہ اور ہر رواج کے پیچھے کوئی نہ کوئی تجربہ یا سبب کارفرما ہوتا ہے جس کو سمجھے بغیر اس کے بارے میں جو بھی رائے قایم کی جائے وہ غلط ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ تمدن اور اندازِ فکر میں تبدیلی پیدا کرنا بعض اوقات خطرناک ہو سکتا ہے اس لیے اس سلسلہ میں انتہائی صبر و تحمل اور دوراندیشی کے ساتھ اقدامات کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قبائلی سماج کو ان کے حال پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ ان کی تبدیلی اور ترقی قوم کا ایک اہم مسئلہ ہے لیکن چونکہ تمدن زندگی کا آئینہ ہوتا ہے اس لیے اس میں تبدیلیاں پیدا کرنے کے دوران ماہرین انسانیات کو گروہوں کی نزاکت طبع کا پورا پورا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر سماجی اور مذہبی اصلاحات نتیجہ خیز ہونے کے بجائے انتشار اور تباہی کا باعث ہو سکتی ہیں۔

ہندوستان میں قبائل اور اچھوت ذاتوں کو درج فہرست (شیڈولڈ) قرار دیا گیا ہے۔ دستورِ ہند کی اس رعایت کا مقصد یہ ہے کہ درج فہرست قبائل اور اچھوت ذاتوں کو خاص سہولتیں اور رعایتیں دی جائیں تاکہ وہ سماج کے دوسرے طبقات کے ساتھ جلد اپنا مقام حاصل کر سکیں۔ ہزارہا برس سے معاشی سیاسی اور سماجی پسماندگی کی وجہ سے ان قبائل کی حیثیت کمزور اور بیمار سماج جیسی ہو گئی ہے۔ اس لیے آزاد ہندوستان کا یہ فرض سمجھا گیا کہ ان کی خصوصی دیکھ بھال اور ترقی کے لیے امتیازی اقدامات کیے جائیں چنانچہ پہلے پنج سالہ منصوبہ میں اُنتالیس کروڑ اور دوسرے میں سینتالیس کروڑ اور تیسرے منصوبہ میں اکسٹھ کروڑ روپے قبائلی بھلائی کے لیے علاحدہ مختص کیے گئے۔ وہ بے شمار سہولتیں اس کے علاوہ ہیں جو قبائلی سماج کو تعلیم و ملازمت، زراعت یا صنعت کے میدانوں میں دی جا رہی ہیں قبائلی بھلائی کے لیے 1951 میں قبائلی بہبودی کا محکمہ (Tribal welfare Department) قایم کیا گیا۔ اور ہر علاقہ میں قبائلی سدھار بلاک

(Tribal Development Block) بھی قایم کیے گئے آج ہندوستان میں سیکڑوں قبائلی سدھار بلاک ان کی بہبودی کے کاموں میں مصروف ہیں۔ قبائلی لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے مُفت تعلیم کا انتظام ہے جو ابتدائی تعلیم سے لے کر جامعاتی تعلیم تک جاری رہتا ہے۔ ان کے لیے ہوسٹل بھی قایم کیے گئے ہیں۔ ملازمتوں میں درج فہرست قبائل اور اچھوت ذاتوں کے لیے جائدادیں محفوظ ہوتی ہیں اور ریاستی اسمبلی سے لے کر پارلیمنٹ تک ہر جگہ ان کی نمایندگی کے لیے نشستیں محفوظ ہیں۔ ان تمام مراعات کا مقصد یہی ہے کہ قبائلی سماج ہندوستان کے ترقیاتی پروگراموں میں جلد از جلد اپنا صحیح مقام حاصل کر سکیں خصوصی مراعات کے تعلق سے تاحال حکومت کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ 1980 تک جاری رہیں گیں۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس میعاد کے اختتام کے بعد حالات کے پیشِ نظر مزید توسیع کا مسئلہ زیرِ غور رہے۔ بہرحال اس ملک میں آباد چار کروڑ آدی باسیوں کو حالات کے حوالے کرنا انسانیاتی اعتبار سے ناقابلِ تصور ہے۔ اسی لیے حکومت اور انتظامیہ ماہرین انسانیات کی مدد سے ایسے پروگراموں کی تشکیل میں مصروف ہیں جن کی عمل آوری سے بغیر کشیدگی اور انتشار کے خام تمدنی سماج کو تثاقف کے ذریعہ ترقی کی راہ پر گامزن کیا جاسکے۔

مختصر یہ کہ ماہرین انسانیات نے اس علم کے ارتقار کے ساتھ ساتھ آزاد ارتقار، متوازی ارتقار، اور تمدنی نفوذ کے نظریات کے مطابق خام تمدنی سماجوں کے تعلق سے مختلف طریقہ ہائے تحقیق اور تجزیے استعمال کیے۔ ان سب کا بنیادی مقصد آدی باسی سماجوں کے تمدن کو سمجھنا اور انھیں بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ کرنا تھا۔ اس ضمن میں بہت سے ماہرین انسانیات کے نام قابلِ ذکر ہیں جنھوں نے قبائلی رہنمائی کی نئی راہیں دکھائیں۔ ان ماہرین انسانیات نے باوجود بے شمار دشواریوں کے انتہائی اہم فیلڈ ورک تحقیقات پیش کیں۔ فریزر، ٹائلر، میلی نوسکی، ریڈکلف براؤن، لنٹن، بواس، کروبیر اور روتھ بنیڈکٹ کے فیلڈ ورک ناقابل فراموش ہیں جنھوں نے انتہائی نامساعد حالات میں سخت محنت کے بعد تفصیلی مواد جمع کیا۔ اور تمدن کی باریک سے باریک باتوں پر غور و فکر کیا۔ کیونکہ اس کے بغیر تمدنی نزاکتوں کو سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ قبائلی تمدن کے تعلق سے روایاتی طریقہ ہائے تحقیق پر کاربند رہنا ہر قسم کے حالات میں مفید نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماہرین انسانیات کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ وہ

حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کے اعتبار سے تشریح اور تجزیہ کے نئے طریقے بھی اختیار کریں۔
بہرحال انسانیاتی تحقیقی مدارج کو حسب ذیل طریقہ سے تقسیم کیا جاسکتا ہے :

(1) تقدیمی مطالعہ (Pre study)

(2) منصوبہ بندی (Planning)

(3) حرکیاتی تجزیہ (Ongoing analysis)

(4) جائزہ (Evolution)[1]

(1) **تقدیمی مطالعہ (Pre study)**

ظاہر ہے کہ جب کوئی انسانیات داں کسی خام تمدنی سماج کا مطالعہ کرتا ہے تو یہ مطالعہ فی نفسہٖ عملی اہمیت رکھنے کے علاوہ اس اعتبار سے بھی بہت اہم ہوتا ہے کہ اس سے حاصل شدہ مواد کی بُنیاد پر تمدنی تبدیلی یا ترقی کے لیے کوئی منصوبہ یا پراجکٹ تیار کیا جا سکے۔ ہر سماج کی طرح قبائلی سماج کے لیے بھی تفصیلی مطالعہ کی شدید ضرورت ہوتی ہے تاکہ ان ابتدائی معلومات کی روشنی میں ان عوامل کا پتہ لگایا جاسکے جو ترقی کے لیے مددگار ثابت ہوسکتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ان عوامل پر بھی نظر رکھنی ضروری ہے جو ترقیاتی پروگراموں میں رُکاوٹ پیدا کرسکتے ہیں۔ ان عناصر کا پتہ لگانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ قبائلی سماج کا تقدیمی مطالعہ (Pre study) نہ کیا جائے۔

(2) **منصوبہ بندی (Planning)**

تقدیمی مطالعہ اور تاریخی پس منظر سے حاصل شدہ معلومات کی روشنی میں انسانیات داں ان امکانات اور حالات کی پیش قیاسی کرسکتا ہے جن کی صلاحیت اس تمدن میں پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ بتا سکتا ہے کہ کس قسم کی جدتیں اور تبدیلیاں اس مخصوص تمدن میں ممکن اور قابلِ قبول ہوسکتی ہیں۔ اسی نکتہ سے منصوبہ بندی کا آغاز ہوتا ہے۔ منصوبہ بندی جدید دَور کی اہم ٹیکنیک ہے کیونکہ موجودہ زمانہ میں سماجی اور معاشی تبدیلیوں کو ہر متمدن سماج میں شعوری کنٹرول کا پابند کیا جا رہا ہے۔ اب کسی

---

[1] Geogge M. Foster, 'Traditional Societies and Techno-logical Change' New Delhi, 1973. P.215.

سماج کو غیر منظم اور غیر مربوط ارتقائی نشیب و فراز کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ علم اور تجربہ کی روشنی میں مستقبل کو شعوری منصوبوں کے تحت لانے کی کوشش کی جا رہی ہے چنانچہ قومی اور علاقائی منصوبہ بندی کے ساتھ ساتھ قبائلی سماج اور تمدّن کی منصوبہ بندی بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ قبائلی سماج جملہ سماج کا اہم جز ہوتے ہیں۔ البتہ تعلیم، زراعت یا صنعت و حرفت کے میدانوں میں قبائلی سماج کے منصوبوں کی رفتار اور توقعات اسی معیار پر نہیں ہو سکتیں جس معیار پر زیادہ ترقی یافتہ سماجوں کے نشانے (Targets) مقرر کیے جاتے ہیں۔ قبائلی سماج کے تمدنی اور معاشی نشانوں کو مقرر کرتے وقت ماہرین انسانیات کا مشورہ ضروری ہے کیونکہ ہر تمدّن کی تغیّر پذیری کے امکانات محدود ہوتے ہیں۔ غیر انسانیات داں خام تمدّنی سماج کی صلاحیت کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکتا۔ اس لیے اگر اس کے مشورہ سے بہت زیادہ توقعات کے ساتھ اعلیٰ نشانے (High Targets) مقرر کیے جائیں تو اس کا نتیجہ مایوسی اور انتشار کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس لیے قبائلی منصوبہ بندی میں بھی ماہرین انسانیات کے مشورہ اور رہنمائی کی شدید ضرورت ہے۔

(3) ترکیباتی تجزیہ (On going Analysis)

تقدیمی مطالعہ اور منصوبہ بندی کسی منصوبہ کی کامیابی کے لیے کافی نہیں ہیں۔ سماج اور تمدّن تغیّر پذیر حقیقتیں ہیں۔ اس کے بارے میں محض پیش قیاسی یا مفروضات کی بنیاد پر پروگرام بنا لینا کافی نہیں ہے۔ بلکہ ساتھ ہی ساتھ یہ زیادہ ضروری ہے کہ منصوبہ کی عمل آوری کے درمیان نئے اقدامات کی وجہ سے جو نئی صورتِ حال پیدا ہوتی ہے اس کا وقتاً فوقتاً جائزہ لیا جائے۔ اسی کو ترکیباتی تجزیہ (On going Analysis) کہا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت قبائلی سماج میں اور زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ قبائلی سماج کا پسِ منظر منصوبہ بندی کے عوامل سے بہت زیادہ مختلف ہوتا ہے۔ ماہرین انسانیات کی یہ اہم ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات میں سماجی مطابقت پر گہری نظر رکھیں تاکہ سماجی اور تمدّنی انتشار کے بغیر ان نشانوں کی تکمیل ہو سکے جو منصوبہ بندی کے دوران مقرر کیے گئے تھے۔

(4) جائزہ (Evolution)

جائزہ منصوبہ کی عمل آوری کے بعد اس کے نتائج کے تجزیہ کا نام ہے۔ منصوبہ بندی کے دوران تمدّنی تبدیلیوں کے جو پروگرام بنائے جاتے ہیں ان کو عملی طور پر بہت سی

دشواریوں اور رُکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ نتائج توقعات کے بالکل برعکس نکلتے ہیں۔ چنانچہ بہت سے منصوبے غلط اندازوں کی بنا پر ناکام ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے ماہرین انسانیات کا یہ بھی کام ہے کہ وہ تبدیلی کے پروگراموں کی عمل آوری کے بعد اس کا مکمل جائزہ لیں تاکہ کامیابی اور ناکامیوں کا صحیح اندازہ ہوسکے اس قسم کے تنقیدی مطالعہ سے نہ صرف یہ کہ خامیوں کا پتہ چلتا ہے بلکہ آیندہ متماثل منصوبہ بندی کے دوران احتیاط اور نشانہ اندازی میں مدد ملتی ہے۔

بہرحال تمدّنی تبدیلی متمدّن دُنیا میں ثقافت کے لیے ناگزیر ہوچکی ہے۔ گذشتہ ربع صدی میں ماہرین انسانیات اور سماجیات دونوں نے اس میدان میں گراں قدر تحقیقات پیش کی ہیں۔ جن سے اس بات کی قوی توقع پیدا ہوتی ہے کہ تمدّنی تبدیلی ایک فن کی شکل اختیار کرتی جارہی ہے جس کی مدد سے پسماندہ اور خام تمدّنی سماج ترقی پذیر عالمی دھارے میں اپنا صحیح مقام حاصل کرسکیں گے۔

فہرست اصطلاحات

ابتدائی گروہ	Primitive group
اجتماعی نمایندگی	Collective representation
احیاء	Revivalism
آدی باسی	Aboriginal
ارتقاء	Evolution
ارتقائی نظریہ	Evolutionary theory
اشیاء پرستی	Annimatism
اصلاحی ادارے	Correctional homes
اعلیٰ نشانے	High targets
آفاقیت	Universality
آفاقی عناصر	Univarsals
انسان کشی	Homicide
انسانیات	Anthropology
ایجاد	Invention
باطنی	Covert
باغبانی کرنے والے قبائل	Gardening Tribes
برادرانہ چند شوہری	Fraternal polygandry

Behavioural Science	برتاوی علم
Gerontiocracy	بزرگ شاہی
Indirect Rule	بالواسطہ حکومت
Descriptive	بیانیہ
Inter clan	بین خیل
Uxorilocal	بیوی مقامی
Patriarchal	پدر سری
Patrilocal	پدر مقامی
Scale	پیمانہ
Historic descriptive	تاریخی بیانی
Historical materialism	تاریخی مادیت
Revitalization	تجدید نو
De-triblisation	تحلیل قبائل
Talking chief	ترجمان سردار
Progress	ترقی
Functional	تفاعلی
Functionalism	تفاعلیت
Functional interrelatedness	تفاعلی تعلّق
Functional study	تفاعلی مطالعہ
Prestudy	تقدیمی مطالعہ
Culture	تمدن یا ثقافت
Cultural relativity	تمدنی اضافیت

Cultural defusion	تمدنی انتشار / تمدنی نفوذ
Extended family	توسیعی خاندان
Band	توسیعی گروہ
Cultural self determination	تہذیبی خود ارادیت
Secondry group	ثانوی گروہ
Cultural defusion	ثقافتی انتشار
Enculturation	ثقافتیت
Evaluation	جائزہ
Partially excluded	جزوی علاحدگی
Meeting place	جلسہ گھر
Democracy	جمہوریت
War economy	جنگی معیشت
	چرواہی دَور
Polygynous	چند زوجی
oligarchy	چند سری راج
Polyandry	چند شوہری
Dynamic	حرکی
on goin analysis	حرکیاتی تجزیہ
Self rule	حکومت خود اختیاری
Governmental functions	حکومتی فرائض

Exogamous	خارج گروہی شادی
Exogamy	خارجی ازدواجی
Traits	خاصہ
Primitive	خام یا قدیمی
Self generating	خود تخلیقی
Ethnocentricism	خود مرکزیت
Suicide	خودکشی
Self sufficient	خود مکتفی
Blood group	خون گروہ
Clan	خیل یا گوت
Pressure group	دباؤ گروہ
Bride price	دُلہن کی قیمت
Bigamy	دوزوجگی
Moiety	دو شاخی تنظیم
Bilateral	دوطرفہ
Levirate	دیور بیاہ
Kinship system	رشتہ داری نظام
Status system	رتبہ جاتی نظام
Symbles	رموز
Animism	روح پرستی
Extra human	زائد شخصی

Simple society	سادہ سماج
Head man	سربراہ
Chieftain	سردار
Static	سکونی
Organic theory of society	سماج کا عضویاتی نظریہ
Social solidarity	سماجی اتحاد
Social activities	سماجی اعمال
Social facts	سماجی حقائق
Hunting group or tribes	شکار کرنے والے قبائل
Form	شکل یا صورت
Empirialism	شہنشاہیت
Virilocal	شوہر مقامی
Industrialisation	صنعتیانہ
Seniliciole	ضعیف کشی
Infanticide	طفل کشی
Overt	ظاہری
Arbitrary	عارضی
Archeology	علم آثارِ قدیمہ
Exclude	علاحدہ
Ethnology	علم الاقوام

Vertical	عمودی
Elements	عناصر
Confideration	عہدیہ
Food gatherers	غذا جمع کرنے والے قبائل
Independendent evolution	غیر متعلق ارتقار
Irrational	غیر منطقی
Super organic	فوق عضویاتی
Preindustrial society	قبل صنعتی سماج
Phratry	قبیلی برادری
Prelogical	قبل منطقی
Archaeology	قدیمیات
Primitive society	قدیمی سماج
Bilateral Kinship group	قرابتی گروہ
Kinship system	قرابتی نظام
Nation	قوم
Speculative	قیاس
Council	کونسل
Ingroup feelings	گروہی احساس
group marriage	گروہی شادی
Folk society	لوک سماج

Matriarchal	مادریری
Matrilineal	مادرنسبی
Supernatural	مافوق الفطرت
Contents	مافیہ یا مندرجات
Alternatives	متبادلات
Determinants	متعینات
Variables	متغیرات
Parellel evolution	متوازی ارتقاء
Parellel cousins	متوازی بھائی بہن
Abstract	مجرد
Dynomics	محرکات
Specialities	مخصوصات یا خاص عناصر
Socendotal chiefs	مذہبی سردار
Theocracy	مذہبی حکومت
Pathological society	مرضیاتی سماج
	مرئی
Joint family	مشترک خاندان
Adoptation	مطابقت
Contract	معاہدہ
Subjective value judgmet	معروضی تاویلی
Invalidicide	معذورکشی
Native institutions	مقامی ادارے
Local group	مقامی گروہ
Mana	منا
Planning	منصوبہ بندی

Hereditary	موروثی بادشاہت
Lineage	نسب
Target	نشانہ
Diffusion	نفوذ یا انتشار
Neo-evolution	نو ارتقائیت
Semi nomadic	نیم خانہ بدوش
Nuclear family	نیوکلیر خاندان یا بنیادی خاندان
Barbarous	وحشیانہ
Unilinear	یک خطی
Unilinear evolution	یک خطی ارتقاء
Unilateral	یک رُخی (یک طرفہ)
Monogamy	یک زوجگی

فہرست کتب

Bibliography

Beals. Ralph L. and Harry Hoijer, 'An Introduction to Anthropology (4th edition)

Brew. J. O., 'One hundred years of Anthropology'.

Cliftion. James A., 'Introduction to Cultural Anthropology' New york 1968.

Dube. S.C., 'An Anthropology'. Hyderabad. 1952.

Foster. George M. 'Traditional Societies and Technological change' New Delhi 1973.

Fuchs, Stephen, 'The Abariginal Tribes of India' New Delhi 1973.

Furer-Haimendorf, Christoph Von., 'Return to the Naked Nagas' London 1976.

Herskovits, Melville J., 'Cultural Anthropology'. New york 1969.

Hoebels, E.A. 'Man in the Primitive World'. New york, 1948.

Kroeber, A.L., 'Anthropology'. New york 1948.

Madan, T.N., and Gopal Sarana, 'Indian Anthropology'. Bombay 1962.
Mair, Lucy., 'An Introduction to Social Anthropology'. Oxford 1965.
Majumdar, D.N., 'Races and Cultures of India', Bombay. 1973.
Malinowski, B., 'Dynamics of Culture change'.
Pritchard, E.E. Evans., 'Social Anthropology', London 1969.
Ramnath Sharma, 'Society and Culture in India'. Meerut 1976.
Schusky, Ernest. L., 'The Study of Cultural Anthropology'. New york 1931.